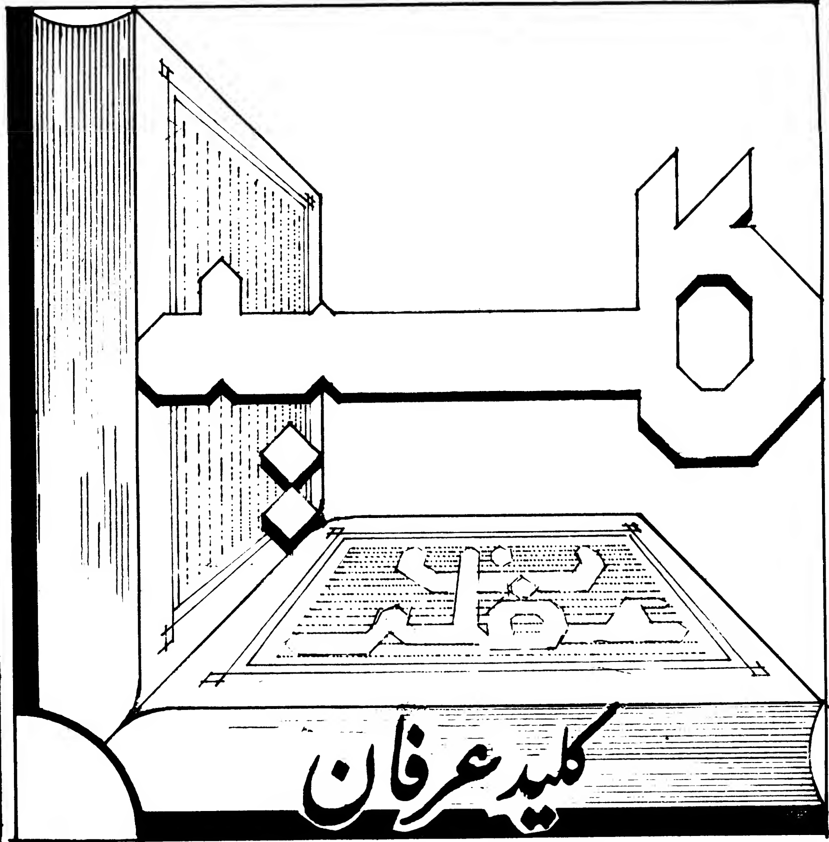


شرح ابیاتِ غامضِ ابوالمعانی بیدل (رح)

اثری از : الحاج استاد محمد عبدالحمید اسیر مشهور به قندی آغا

مهتمم : محمد احسان « اسیر »

کلید عرفان

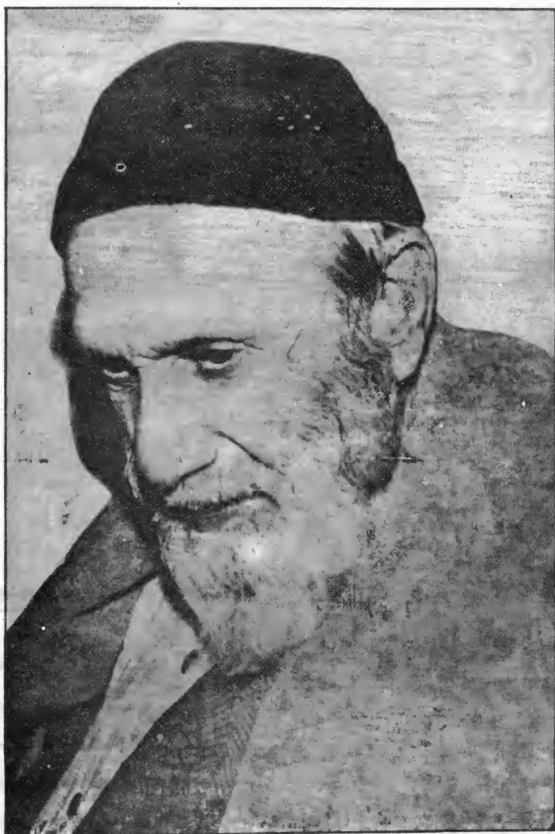


شرح ابیات غامض ابوالمعانی بیدل رح

اثری از الحاج استاد محمد عبدالحمید اسیر مشهور به قندی آغا
مهتمم محمد احسان اسیر

بسم الله الرحمن الرحيم





الحاج استاد محمد عبدالحمید اسیر «قندی آغا» «رح»

مشخصات کتاب

نام کتاب : کلید عرفان

مؤلف : محمد عبدالحمید اسیر (قندی آغا[رح])

مهتمم : محمداحسان "اسیر"

چاپ دوم : سال ۱۳۷۵ هـ ش

تیراژ : (۱۰۰۰) جلد

کمپوزر : حمید نور

فهرست مندرجات

پیشگفتار

بیدل آهنگت شنیدیم و ترا نشناختیم   ای ز فهم آنسو بگوش ما صدائی میرسی

کلام حیرت انشاء استاد سخن حضرت ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل (رح) تار و پود تن را میلرزاند و روح و روان را به وجد و طرب فرا خوانده و دل را به صفا و صیقل میرساند. ابوالمعانی امام تفکر بوده و با ژرف نگری از هر سطری کتابی و از هرکتابی رموزات نهانی عرفان و تصوف را بر ملا ساخته و انقلابی در جهان شعر و ادب پدید آورده و بحر فطرت بیدل که همان آئینه معجز نماست غواصی در امواج پر طلاطم اندیشه، وی فهم تند را سزاوار است تا از آن قلزم معانی گهری بکف آرد و رمز آشنای معنی گردد.

پیچیدگی ها و غوامض باریك نظم و نثر حضرت ابوالمعانی بیدل فضلا و تحلیل گران را به حیرت و تحسین وا داشته و ذره سان از آن منبع فیاض بهره ها برده و از خرمن دانش و بینش وی خوشه ها چیده و بعضاً به صورت تقریبی تحلیل و تفسیری بهم رسانیده و سر رشته بدست داده اند و کتب و مقالاتی نیز منتشر ساخته اند.

بیدل خوانی در اعصار گذشته به خصوص در عهد سلطنت امیر حبیب الله خان شهید باب زمانه گشت و به مرور ایام بیدلشناسی در مطبوعات و حلقات فرهنگی ادبی خطه، باستانی افغانستان بسط و توسعه یافت.

رساله، ایکه از نظر خواننده گان عزیز میگذرد شرح ابیات غامض ابوالمعانی بیدل است که در سال ۱۳۷۰ به همت این بی برگ و نوا و همکاری جناب الحاج عبدالکریم عبدی بنام کلید عرفان اقبال چاپ یافت و در معرض استفاده، علاقه مندان حضرت بیدل قرار داده شد بعد از اینکه مشعلدار حضرت بیدل جناب قندی آغا (رح) از کسوت حیات مستعار رخ در نقاب خاك کردند تحلیل برخی ابیات حضرت بیدل که به قلم توانای استاد نگارش یافته بود بدست آمد استیلاء شوق و اصرار و ابرام دوستان مرا به آن واداشت تا اقدام به چاپ دوم کلید عرفان نموده و ازین طریق خدمتی به راهیان معرفت انجام داده باشم امید ادب دوستان گرامی از این گنجینه کلیدی بهره ها برده و این ناتوان را به دعای خیر یاد نمایند، در اخیر مقال از محترم الجنیر عبدالاحد "واحد" و محترم سخی "منیر" که در قسمت تصحیح پروف کمپیوتر این اثر با من همکاری داشته اند اظهار سپاس می نمایم.

ومن الله التوفیق

محمد احسان "اسیر"

معرفی مشعلدار حضرت بیدل (رح)

گرچه در حلقات فرهنگی ادبی کشور عزیز چهرهء شناخته شدهء مشعلدار حضرت بیدل جناب قندی آغا (رح) اظهر من الشمس است بآنهم تیمناً نسبت به ارادت واخلاصیکه به جناب استاد بزرگوار دارم برگهای از زندگینامهء شان را که به مناسبت چهلمین روز وفات به قلم محمد احسان اسیر نگارش یافته بود نثار ادب دوستان مینمایم.

در کهنه بیاض مرحوم حاج عبدالقادر مولاناشناس معروف با خط شکستهء جمله ثبت زمان شده و تاریخ تولد عبدالحمید یوم یکشنبه ۱۵ رجب سال ۱۳۳۵ قمری است.

این قافله سالار بزرگ عرفان و معرفت که به آگاهی و بصیرت دیده به جهان ما و من گشود، از همان کودکی ها موجود متفاوت از هم سن و سالانش بوده و چون طرف توجه والد بزرگوار خویش قرار داشت از صحبت و حضور وی کسب فیض مینمود.

والد اسیر نسبت داشتن مشاغلی در دربار امیر حبیب الله خان شهید در حوالی قصر علیا مسکن گزین بوده و به اختتام فرصت جناب اسیر درکوتی باغچه ارگ شاهی دورهء مدخل به اتمام رسانید و بعداً راهی مکتب امانی در باغ علی مردان گردید هنوز تحصیلات متوسطه به اکمال نرسیده بود که آتش نفاق و بدامنی در فضای کشور شعله ور شده و اثرات آن تا لیسه امانی کشیده شد و استاد بزرگوار به اتهام مسایل سیاسی از مکتب اخراج و تحت نظارت قرار گرفت "اطناب موضوع در زندگینامه مفصل نگاشته خواهد شد." سرانجام در پانزدهم جدی سال (۱۳۱۲) خورشیدی با خانواده اش به ریگستان جنوب کشور (قریب لشکرگاه فعلی) تبعید و این سفر اجباری سیزده سال به طول انجامید. در آن وادی بی آب و علف در کپه های شب باش جناب اسیر مصروف تحقیق آثار حضرت ابوالمعانی بوده. و قراریکه می فرمودند گاهی که یاس و حرمان و رنج غربت گلویم میفشرد این بیت حضرت ابوالمعانی نوید ادامهء زندگی به من میداد :

قطـره سامانیم اما موج دریای گـرم　　　دارد آغوشی که آسان میکند دشوارما

استاد اسیر مدت شصت و سه سال عمر عزیز را در محیط بیکران عرفان حضرت بیدل به غواصی پرداخته و آشنایی وی با بیدل صاحبدل از سال ۱۳۱۰ خورشیدی آغاز شده و رمز

آشنائی را جناب اسیر در مجله، سباوون سالهای قبل چنین بیان داشته است.

"در محله، فرزه، کوهدامن پیر روشنضمیری به نام خلیفه میر احمد می زیست که در مقامات آخر تصوف رسیده بود. شبی شرف صحبتش نصیب شد. پاسی از شب گذشته بود که سر از جیب حیرانی بیرون آورده و مرا مخاطب قرار داده فرمود : فرزند حضرت میرزا عبدالقادر بیدل را می شناسی؟ گفتم نام مبارك شان را شنیده ام آن عارف بزرگ بیتی از ابوالمعانی از بر خواند :

اگر معشوق بی مهر است و گر عاشق وفا دارد
تماشا مفـــت دیدنهـــا محبـت رنگ ها دارد

و از آن تاریخ شصت و سه سال گذشت و با این الفت و تحقیق زندگی مستعار استاد نیز به پایان رسید.

اشك یك لحظه، به مژگان بار است　　فرصــت عمــر همـین مقدار است

مرحوم اسیر آنچه از مکتب بیدلی آموخت بی زوالی فقراست و درهم شکستن صف حرص و هوا از روزگار جوانی به درویشی خو گرفت و از تعلقات دنیوی دوری می جست و از جمع آوری متاع قلیل مادی شرم داشت این صوفی وارسته جهت آگاهی اذعان عامه روش های ناسالم شیخان گدایی را مورد طعن قرار میداد چنانچه در یکی از مصاحبه های خویش چنین گفته است : "مع الاسف امروز روشهای را ملاحظه میکنیم که با راه و رسم صوفیانه صدمه میرساند و رفته رفته از عرفان معجون مرکبی تجسم خواهد کرد و گمراه ساختن مردم خیانت بزرگ است خداوند (ج) و رسول کریم (ص) از فریب کاران بیزار است.

استاد اسیر از علمای بزرگ عصر یعنی مولانا محمد امین قریت مولانا سلیم راغی، مولوی صاحب روشندل وردك، مولانا عبدالعزیز صاحب مفتی صدرالدین مهاجر بخاری، مشکات شریف، فقه شریف، علم نحو، کافیه ابن حاجب، مختصرالمعانی و دیگر علوم عقلی را فراگرفت. استاد بزرگوار در باب بیدل شناسی و برخی مسایل عرفانی دیگر آثاری برشته، تحریر آورده که چند اثر شان را محمد احسان اسیر تاکنون به طبع رسانیده اند و در معرض استفاده، علاقه مندان قرار داده و جریان طبع و نشر آثار شان ادامه دارد.

اولین بار در سال (۱۳۲۵) استاد بزرگ کلبه اش را نظرگاه ابوالمعانی ساخته و ایجاد کانون بیدلشناسی کرد و شماری از فرهنگیان همه روزه از صحبت گیرای استاد بهره ورگردیده

و پرمخلصین این کانون بیدلشناسی روز تا روز افزوده میشد و عرس های حضرت بیدل با شکوه، خاصی برگزار میگردید و مرحوم سرآهنگ نغمه سرای بیدل با سرودن غزلیات ناب حضرت ابوالمعانی برونق محفل می افزود. استاد اسیر شاگردان بیشماری به تربیه و آموزش گرفته و از فیض و برکات شان بیدل شناسی باب زمانه گشته است خوشبختانه در شهر کابل با وجود پاره، نابسامانیها در کلبه اسیر جراغ معرفت روشن بوده و جناب محمد عبدالعزیز مهجور خلف الصدق جناب اسیر باب افاده گسترده و چراغ بیدلشناسی را فروزنده نگهداشته است و در شهر پشاور محمد احسان اسیر به متابعت از والد بزرگوارشان ایجاد مکتبخانه بیدل نموده و با عده، از فضلا به جرعه بخشی معرفت آن عارف بزرگ چشم امید دوخته و به پخش و اشاعه، افکار بیدل صاحبدل همت گماشته و به برگزاری عرس های حضرت بیدل و سایر عرفای سلف اقدام صورت میگیرد.

با تأسف جناب اسیر این شمع تابان در برج حمل ۱۳۷۳ هجری شمسی به داغ رسید و به رحمت حق پیوست و داغی بر دل زمانه گذاشت.

به قضا سرفگنده ایم همه　　چاره نیست بنده ایم همه

جنازه استاد بزرگوار بدون تشریفات دولتی با شکوه و دبدبه، فقر قرار وصیت شان در بلندی کوهی واقع پروان سوم محترمانه به خاك سپرده شد که امروز زیارتگاه خاص و عام است.

بعد از وفات تربت ما بر زمین مجو　　بر سینه های مردم عارف مزار ماست

سال گذشته توفیق ایزدی مرا یاری بخشید تا به اعمار مزار جناب قندی آغا(رح) به سبك آرامگاه حضرت ابوالمعانی بیدل(رح) همت گمارم که امروز از خاك تربت شان شوکت فقر هویداست. در پایان مقال روان جناب قندی آغا(رح) را شاد و این اثر ارزنده را بدوستداران حضرت ابوالمعانی بیدل اهدا مینمایم.

ومن الله التوفیق

نادره "داود"

میزان ۱۳۷۵ هـ ش.

مقدمه

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

بعد از آنکه آفتاب شعر و ادب در قارهء هند افول کرد، یعنی بزرگترین عارف و سخنور قرن یازدهم ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل رحمة الله علیه در سوم صفر ۱۱۳۳ هجری چشم از جهان پوشید و برحمت حق پیوست گنج شایگانی را مشتمل بر نظم و نثر به یادگار گذاشت که اگر منصفانه قضاوت شود نظیر آنرا نمی توان در آثار سایر شعرا و ادبا سراغ نمود. این مجموعهء آثار که بهترین نمونهء ادبیات زبان دریست در چند کتاب بنام های مختلف از قبیل عرفان، طور معرفت طلسم حیرت، چهار عنصر، رقعات، غزلیات، محیط اعظم، قصاید و غیره تدوین گردید و برای اولین بار در هند در یك مجله به طبع رسید و در معرض استفادهء علاقه مندان شعر و ادب قرار گرفت. این مجموعهء مطبوع جامع تمامی آثار حضرت ابوالمعانی بیدل (رح) نبوده و بلکه یك قسمت اشعار وی را احتوا میکند زیرا برخی از آثار این استاد بزرگ سخن نظر به پارهء علل بدست فراموشی سپرده شده و از نظر ها پوشیده مانده است.

علی ای حال ابوالمعانی بیدل (رح) با نوشتن آثار خویش جهان عظیمی را که محصول تراوشهای فکری ویست بوجود آورده و تخیل و تفکر را به پایه تکمیل رسانید که نظر به قضاوت منصفانه باید ابوالمعانی را امام تفکر دانست.

در عصر ابوالمعانی بیدل قارهء هند یکی از مجامع بزرگ شعر و ادب دری بشمار میرفت، و چون شعر و ادب در هر عصر و زمان صبغهء جداگانه داشته و مطابق ذوق و مقتضیات محیط عرض وجود میکند بنابرین عصر ابوالمعانی را میتوان عصر مشکل پسندی سخن دانست زیرا در این موقع سبك هند با همه تشبیهات و استعارات و اغلاق و پیچیدگیهای آن وارد معرکهء سخن گردیده و رنگ خاصی را بخود گرفته بود. همچنین در نثر نویسی نیز سجع وقافیه از ضروریات انشاء محسوب میگردید. بناءً علیه هر شاعر و نویسندهء که میخواست شعری بسراید یا مضمونی بهم رساند مجبور بود قواعد مروجهء فوق الذکر را رعایت کند و با استعمال الفاظ و عبارات مشکل و پیچیده و با بکار بردن صنایع شعری گویی سبقت را از امثال و اقران برباید.

ابوالمعانی نیز در این شرایط ازمراعات اسلوب مروجه چاره نداشت و میبایست با موشگافیها و نازك خیالیهائیکه خاصه، طبع وقار وی بود سخن گوید و به آن لباس شعر و ادب را بپوشاند. منتهی ابوالمعانی طرز و سبك شعری خود را از سبك همه جدا کرد و سبك جدید و تازه، را که خود وی موجد و موسس آنست بوجود آورد وبا بکار بردن ترکیب بند های موزون و جمله بندیهای مرغوب و نو آوری ها در الفاظ و عبارات علم استقلال فکری را بلند نمود و خود وی امام این سبك قرار گرفت. و این تغیر سبك از طرف ابوالمعانی کار را بر اهل سخن دشوار گردانید و افکار همه را به اندیشه واداشت. و چیزیکه باعث مشکلات بیشتر گردید همانا موضوع تصوف وحدت الوجودی ویست که همگان را به حیرت واداشت و راه تحلیل را دشوار تر ساخت. چون ابوالمعانی از بزرگ ترین شعرای متصوف عصر خود بود بناءً تصوف خود را که صبغه، وحدت وجودی داشت در قالب قواعد شعر و ادب ریخت و آنرا برای علاقه مندان راه حق عرضه نمود. ولی چون سخن وی از لحاظ بلندی مضمون و معارف عالی در هند قابل درك نبود، بناءً ابوالمعانی پس از وفاتش در آنجا تبارز ننمود و این آثار گرانمایه از هند بخطه، پاك بخارا که در آن زمان یك کانون بزرگ علمی بود منتقل شد و مورد پذیرش علما و فضلای شعر دوست و تصوف پسند آن سامان قرار گرفت و بعداً به کشور عزیزما افغانستان وارد شد و از طرف مردم این سرزمین استقبال گردید و طرف قبول قاطبه، فضلای کشور واقع شد و تا امروز که یکی دو قرن از آن میگذرد مورد قبول خاص و عام بود. و طرفداران زیادی در این مرز و بوم دارد. خصوصاً طبقه جوان کشور و تحصیل کرده ها همواره بر آنند که در افکار وی خود را نزدیك ساخته و به درك اشعار این سخنور عالیمقام فایق آیند. ولی با تمام این همه شوق و گرایش نسبت به تحولیکه در طرز نگارش بوجود آمده و مشکل سراییها جای خود را به ساده نویسی ها و سهل گرایها داده است و از طرفی عدم آشنایی و اطلاع به مصطلحات و تصوف بیدلی اشکالاتی در زمینه بوجود آورده و راه تحلیل آنرا دشوار گردانیده که اگر معلومات کافی در شعر وادب وتصوف وحدت وجودی موجود باشد و اصطلاحات بیدلی را دریافت کند، تحلیل اشعار و فهم معانی آن تا حدی میسر است، مشروط بر اینکه اشعار وی در قالب قواعد تصوف ریخته شود و از این راه که مجرای اصلی آنست تحلیل و تغیر به عمل آید، در غیر این صورت تحلیل بجایی نمی رسد و تحلیل کننده دچار اشتباهاتی میگردد. زیرا به معنی حقیقی رنگ مجاز دادن درست نیست.

روی این مقصد بنده خواستم تا چند بیتی از دفتر اشعار ابوالمعانی بیدل (رح) را مطابق اصطلاحات بیدلی و تصوف وحدت الوجودی مورد تحلیل و مطرح بحث قرار دهم تا از یکطرف به هموطنان با ذوق خدمتی را انجام داده و از جانب دیگر عرض ارادت و اخلاص به این عارف بزرگوار نموده باشم. بناءً چند بیتی را مطرح نموده و به تحلیل آن پرداختم. البته بدون شك در تحلیل آن اشتباهات و نارسایيهایی از من به ظهور آمده که از آن نمی توان انکار کرد. زیرا به فرموده خود ابوالمعانی «ساغر گرداب در خور کام نهنگ است نه سزاوار حوصلهٔ مور، و قله قاف نشیمن همت عنقاست نه کمینگاه آشیانهٔ عصفور» البته فضلا و دانشمندان به اصلاح اغلاط اهتمام ورزیده مرا ممنون خواهند گردانید. من امیدوارم که این اثر مفید فائده برای دوستان قرار گیرد و آنها بتوانند با این ارایه طریق موفقیت کسب نمایند نام این رساله را «کلید عرفان» گذاشتم، امید است علاقه مندان به این مفتاح به تحلیل سایر اشعار ابوالمعانی توفیق حاصل کنند وحد اکثر استفاده را بنمایند.

و من الله التوفیق والحمدلله رب العلمین.

محمد عبدالحمید «اسیر»

به اوج کبریا کـز پهلوی عجز است راه آنجا
سرمویی گر اینجا خم شوی بشکن کلاه آنجا

در این بیت ابوالمعانی انسان را به وظیفه اصلیش که طاعت و بندگیست متوجه میسازد و از استکبار که ضد عبودیت است منع میفرماید و عجز را وسیله تقرب به آستان الهی و کبریایی میداند. یعنی به بارگاه کبریایی حضرت حق جل علی شانه بدون راه عجز و بندگی راه دیگری وجود ندارد و انسان میتواند از راه عاجزی بدرگاه کبریا جلت عظمته بار یابد و در صورتیکه یك سر مو اینجا سر تسلیم خم کند آنجا که حضور کبریاست راه پیدا میکند و آنوقت است که بنده میتواند باین تقرب بنازد و افتخار کند.

این راهم باید متذکر شد که عرفا از لحاظ روش با هم متخلف اند و هر یك از این عزیزان مطابق ذوق خود بیکی از سجایای اخلاقی مانند زهد تقوی، جود و سخا، صدق و صفا و عجز و انکسار و غیره تمسك نموده و آنرا اساس و تهداب کار خود قرار داده اند. چنانکه ابوالمعانی عجز و انکسار را زیر بنای تصوف خود دانسته و همین سجیه را طریق وصول بحق شناخته‌است.

شاید علت اختیار این روش از طرف ابوالمعانی آن باشد که در بارگاه کبریایی عجز و انکسار وجود ندارد لهذا او تعالی خریدار عجز بندگان است. یعنی وقتیکه بنده عجز خودرا تقدیم آن بارگاه نمود مورد قبول واقع میگردد.

علیٔ ای صورت چون این بیت یك شعر حمدیه و در حین حال عبارت آن منطبق با روش و مسلك ابوالمعانی بود تیمناً در سر آغاز این دفتر مطلع قرار داده شد. والله المستعان.



ادبگـــاه محبـت ناز شــوخی بر نمیدآرد
چو شبنم سر بمهر اشك میبالد نگاه آنجا

این بیت که در نوع خود یك شعر کاملاً تصوفیست چنین افاده معنی میکند که ادبگاه محبت الهی بیباکی و بی پردایی را تحمل کرده نمی تواند، چه او تعالی غنی و بی نیاز است و حتی به طاعت و عبادت کسی نیز ضرورت و احتیاجی ندارد. ناز شوخی که کنایه از گستاخی و بی مبالاتیست در آستان حق تعالی راه ندارد، بلکه بار یافتن در آن بارگاه از طریق عجز و بندگی و رعایت آداب میسر می گردد، زیرا بقول اکابر صوفیه تصوف عبارت از آدابست پس لازم اسـت که صــوفی در ادبگاه محبت الهی چشم ظاهر را به مهر اشك مختــوم ســازد و سپــس با چشم باطــن که دل اســت تجلیــات حــق را مشاهده نماید.

این را هم باید متذکر شد که ابوالمعانی اکثراً موضوعات را خلاف معمول مطرح نموده و به اثبات مدعا می پردازد، چنانچه در این بیت نیز موضوع از همین قرار است. باین معنی که در دیگرجاها نگاه شخص با چشم باز میبالد و با چشم بسته چیزی دیده نمی شود ولی در آنجا که ادبگاه محبت است نگاه با چشم بسته می بالد یعنی صوفی با چشم باطن که دل است جلوه ها را می بیند و حقایق را مشاهده میکند.

حاصل بیت آنکه همان طوریکه اشعهء خورشید شبنم را به پروازو بالیدن وا میدارد همینطور تجلیات حقیقت چشم بسته و مختوم به اشك صوفی را به پرواز میآورد و نگاه او به مشاهدهء آثار الهی میبالد، یعنی صوفی با چشم دل جلوه ها را می بیند. به تائید این مطلب بیت دیگر ابوالمعانی مثال آورده می شود که فرموده :

مژگان بسته سیر دو عالم خیال داشت
از شوخی نگــه به تماشــا زدیم پا!

ناگفته نباید گذاشت که فضلای معاصر در سیاق و تحلیل این بیت اختلاف نظر دارند و اکثر آنها کلمهء مهر را بالکسر میخوانند که به معنی آفتاب است اما به عقیده نگارنده کلمهء مهر بالضم درست اســت تا عقیده صاحب نظر آن چه باشد.

بیت دیگر به طریق استشهاد

شوخی نظـاره بر آئینـه ما شد نفس
چشم برهم بسته بیدل خلوت دیدار بود

فرهنگ اصطلاحات :

ادب : حرمت نگه داشتن در برابر بزرگان وحد خود را شناختن.

ادبگاه : اسم مکان به معنی جائیست که در آنجا ادب بجا آورده میشود.

محبت : دوستی و وداد است.

ناز : به این اصطلاح بی پروایی و استغنا را میگویند و این وضع از طرف محبوب در برابر محب به عمل میآید.

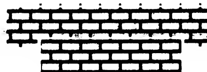
شوخی : به معنی بی پروایی و لاقیدی و از حد تجاوز کردن و ضد ادب است.

بر نداشتن : تحمل نکردن،

سر به مهر : آنست که سرچیزی را بالاك و غیره مهر کرده باشند و معمولست که سر نوشیدنیها و حتی لفافه ها را مهر میکردند.

بالیدن : بلند رفتن یا پرواز کردن را گویند.

آنجا : در این عبارت کلمهء قید یا حصر است و مراد از آنجا بارگاه الهیست.



ز طــرز مشــرب عشــاق سیر بینوایی کن
شکست رنگ کش ابی ندارد زیر کاه آنجا

طرق صوفیه را میتوان بصورت کل بدو راه دسته بندی نمود که آن عبارت از راه زهد و راه عشق است.

راه زهد راهیست که متصوف با بکار بردن اذکار و اوراد، و عزلت گزینی و ریاضات به پیشرفت هایی در این راه نایل گردیده و قطع منازل سلوک مینماید. و اما راه عشق راه سوز و گداز و دردو محنت است، در اینجا دوستی و وداد بصورت مفرط موضوع بحث است و ترقیات این طایفه از این راه ممکن و میسر میگردد. و این هر دو طریق یعنی زهد و عشق در نزد ارباب تصوف مقبول است و منتهی در روش اختلاف موجود است و اما رهروان هر یك از این دو طریق، روش خود را بر روش دیگر ترجیح میدهند.

در پهلوی این روش های مقبول مسلك دیگری هم وجود دارد که از زهد خشك سرچشمه گرفته و با روش هیچکدام از فرق صوفیه مطابقت ندارد. در این مسلك مکر و حیله، ریا و سمعت راه داشته و شهرت طلبی و مردم فریبی و نفع جویی در آن دخیل است. و این روش در نزد همه متصوفین مردود و غیر قابل قبول میباشد.

بهر صورت بحث در مورد روش مقبول است که آن عبارت از زهد و عشق میباشد. تا جائیکه از آثار ابوالمعانی بر میآید این عارف بزرگ روش عشق را مختار نموده است و از همین جهت است که عشق را بر زهد ترجیح میدهد و در یکی از اشعار خود میفرماید :

زهد و تقوی هم خوش است اما تکلف بر طرف
درد دل را بنــده ام دردســری در کــارنیست

همچنین در شعر دیگر فرموده :

راست ناید با عصای زهــد سیــر راه عشق
این بساط شعله خصم پای چوبین بوده است

اما چیزی راکه ابوالمعانی مطلقاً غیر قابل قبول دانسته و آنرا نمی پذیرد آن زهد ریا کارانه و عوام فریبانه است. چنانچه دریکی از اشعار خود از این قوم نکوهش کنان میفرماید :

مکر زاهد ابلهان را سر خط مشق ریاست
سامری تعلیم باطـــل میکند گوساله را

از این مثال و سایر مثالهائیکه در آثار وی دیده می شود ثابت می گردد که ابوالمعانی با این روش ساز گارنیست و به همین علت است که وی به پیروان خود تأکید میفرماید که از زهد عوام فریبا نه اعراض نموده و راه عشق را برای سیر و سلوك خود اختیار نمایند زیرا در این راه مکر و حیله وجود ندارد و شکست رنگ عشاق آب زیر کاه نمی باشد چه رنگ چهرهء عاشق نیز زرد است و از زاهد هم. رنگ عاشق از درد محبت زرد است و از زاهد از امساك آن از مکر و فریب عاریست و این پر از مکـر و ریاست. حاصل اینکه ابوالمعانی از راه کنایه بر مسلك زهد ریایی تعریض نموده و بالمقابل مسلك و روش صافدل را مورد ستایش قرار داده و رهروان طریق را باینطرف تشویق و ترغیب میفرماید.

رمز تحلیل در این بیت کلمهء آنجاست و آنجا تقاضا میکند که اینجا نیز باید وجود داشته باشد. پس با درك این مطلب معلوم میشود که در آنجا که مراد راه عشق است مکر و حیله وجود ندارد و در اینجا که راه و رسم زهد ریائیست موجود است. البته داشتن معلومات کافی در تصوف لازمیست.

فرهنگ اصطلاحات :

طرز به معنی قسم و نوعست.

مشرب : در لغت جای نوشیدن و در اصطلاحات به معنی روش و عادت میآید.

بینوایی : مراد از فقر تصوفیست. زیرا صوفیه فقیر و بینوا میباشند

شکست رنگ : پریدن رنگ را گویند که در حال مختلف برای انسان عارض میشود.

آب زیر کاه : کنایه از مکر وحیله است زیرا روی آب را کاه پوشانیده و در زیر آن آب است و وقتکه بران پای گذاشته شود در آب فرومیرود. از این جهت آب زیر کاه را به مکر و حیله تعبیر مینماید.



شمع خموش انجمن داغ حیـرتیم
خمیازهء خمار نظر می کشیم ما

در گذشته ها وسیلهء تنویر محافل و انجمن ها همان شمع بود که آنرا می افروختند و در ختم کار، این شمع به پایان میرسید و داغی از خود بجا میگذاشت. شمع مادامیکه در حال اشتعال است حرکت و جنبش در آن محسوس میباشد و اما حین داغ شدن حالت سکون را بخود میگیرد و از حرکت باز میماند.

سطور فوق مقدمهء کوتاهیست برای تحلیل بیت مورد نظر. حالا می رویم بسراغ بیت که اصل محبت ما را تشکیل میدهد تا ببینیم که ابوالمعانی در این سیاق چه مطالبی دارند و افادهء ایشان از چه قرار است.

هرگاه درعبارت شعر غور به عمل آید چنین فهمیده می شود که ابوالمعانی خود را به شمع خاموش تشبیه نموده که این شمع خاموش در محفل خاصی که آن عبارت از انجمن داغ حیرت است قرار دارد. وقتیکه بسراغ انجمن مذکور برآیم معلوم میگردد که این انجمن از انجمنهای نیست که در آن عوام الناس بزم عشرت بر پا میکنند و شمع و شراب در آن بکار می برند بلکه این انجمن بزم عرفاست و عرفا در این انجمن خلوت میگزینند و غرق حیرت از جهت تجلیات حق میگردند. در این چنین یك انجمن عارف صوفی آنقدر دچار حیرت میباشد که قدرت جنبش و حرکت برای وی باقی نمانده و محویت خاصی دامنگیر وی میباشد که به اصطلاح صوفیه این را تحیر می خوانند و مقام تحیر از مقامات عالی تصوف و عرفان است و عارف کامل در این مقام حتی قدرت تحریك مژگان را هم نمیداشته باشد و در مثل به شمعی می ماند که جنبش و حرکت را پشت سر گذاشته، داغ شده و حالا در حال سکونست. لهذا ابوالمعانی نیز در سیر و سلوك خود دچار همین تحیر گردیده و خود را شمع خاموش همین انجمن حیرت میداند و حال خود را بیان میکنند. این توضیح مختصر مربوط به مصرع اول بیت بود، حالا باید دید که در مصرع ثانی چه مطالبی نهفته است. در مصرع ثانی بیت مخصوصاً کلمات خمیازهء «خمار نظر» جلب توجه میکند که هرگاه کلمات مذکور مورد ارزیابی قرار داده شود از آن معنی خاصی استخراج میگردد باین معنی که خمار حالتیست

که برای معتاد به مسکرات عاید میگردد آنهم در موقعیکه وقت استعمال همان مادهٔ مسکر فرا رسیده باشد و برای معتاد میسر نباشد. در چنین یك حالتی یعنی حالت خمار برای شخص معتاد تاثر و خفقان دست میدهد و از فرط ناراحتی خمیازه میکشد. این را هم باید متذکر شد که اعتیاد به مسکرات از لحاظ کیفت سکری باهم فرق دارد و برای معتاد به خمر خمار خمر پیدا میشود و برای تریاکی خمار تریاك و برای معتاد به حشیش خمار حشیش عارض میگردد و این خماریکه در کلام حضرت بیدل (رح) ذکر شده از این نوع خمارها نیست بلکه این خمار نظر است و از این عبارت چنین استنباط میشود که در قبال دیگر خمارها یکی هم خمار نظر است و چشم هم بادیدن جلوه ها معتاد میشود و در صورتیکه آن دیدنیهای مورد علاقه برایش میسر نگردید دچار خمار نظر میشود. حالا باید تشخیص داد که این چنین شخص معتاد بدیدن چه کسیست و چه چیزی را قبلاً دیده که اینك آن دیدنها بتعویق افتاده و او را به خمار نظر واداشته است؟ با غور عمیق فهمیده می شود که این شخص عبارت از همان عارف کاملیست که در مراحل انتهایی سیر و سلوك خود یعنی پس از کسب صفای باطن، جلوه های حقیقت را در قلب پاك خود منعکس می بیند و محو تماشای او گردیده و دچار حیرت میشود. و در اثر مداومت همچو جلوها، عارف به این تماشا خو میگیرد و به آن معتاد میگردد و چون این جلوه های حقیقت که آنرا واردات غیبی نیز میگویند گاهی هم منقطع میشود و چشم دل عارف از تماشای آن باز میماند بناءً برای وی خمار نظر پیدا می شود و این همان حالتیست که ابوالمعانی به این خمارنظر اشاره میفرماید و از عبارت بیت همین مطلب استخراج می گردد.

علاوه برتوجیه فوق تحلیل دیگری هم به خاطر میرسد که به علم کلام نیز تعلق می گیرد، باین معنی که عرفا تجلیات الهی را در عالم اسما و صفات بچشم دل مشاهده میکنند که این جلوه ها پرتویست از پرتوهای خورشید حقیقت که در دلهای عرفا متجلی گشته و آنها را به محویت و حیرت وامیدارد، اما اینها در انتظار آنند که روزی به حقیقت این جلوه ها که آن مراد از دیدار حق تعالی است فائز گردند. چون دیدار حق تعالی به عقیدهٔ جمهور اعم از متکلمین و متصوفین و سایر فرق اسلامی در دنیا برای هیچکس میسر و ممکن نیست و این دیدار روز موعودی دارد که آن روز آخرت است و در آنروز بحکم آیهٔ کریمه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره» برای مسلمانان میسر است. بناءً علیه ابوالمعانی باین مطلب

تماس گرفته و خود را منتظر همان روز موعود که روز دیـدار و رویت است دانسته و از آن به خمار نظر عبارت میکند.

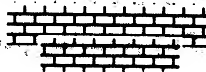
این را هم باید دانست که بعضی از فرق ضاله مثل معتزله و غیره آیه« کریمه فوق را تأویل غلط نموده و در قیامت نیز رویت حق تعالی را ممکن نمیدانند و کلمه ناظره را به منتظار نسبت میدهند که این تأویل کاملاً مردود و خلاف معتقدات اهل سنت و جماعت است واهل سنت برویت حق تعالی در آخرت یقـین کامل دارند. در پایان مقال باید متذکر شد که شاید منظور ابوالمعانی از سیاق این بیت رد عقاید معتزله و سایر فرق ضاله باشد.

فرهنگ اصطلاحات :

شمع خموش : شمعیست که مراحل سوختن و گداختن را طی کرده و بپا نشسته و داغ شده باشد. و در اینجا مراد از این کلام عارف کاملیست که مراحل گداز و درد را گذرانیده و در پایان کار غرق تجلیات حق گردیده و به مقام حیرت رسیده باشد.

حیرت : به اصطلاح بیدلی به معنی سکون و ضد جنبش و حرکت است و در تصوف مقامیست که صوفی کامل به آن فایز میگردد و از لحاظ تجلیات محویتی برای وی حاصل می شود که حرکت را از وي سلب مینماید و همینکه این حالت یعنی تجلیات حق براي زمانی منقطع گردید در این وقت براي عارف سالك خمار دست میدهد واو را به خمیازه وامیدارد.

خمار : حالتیست که براي معتادین و اهل نشه در موقعیکه ماده« مسکر برای شان میسر نباشد عارض میگردد و دچار تأثر و خفقان می شود.



چنان مطلق عنان تاز است شمع ما در این محفل
که رنگ رفتـــه دارد پاس از خـــود رفـتن ما را

در این عبارت حضرت ابوالمعانی زندگی خود را به شمع عنان تازی تشبیه میکند که در محفل پرتو میافگند و در ختم از بین میرود.
این تشبیه از آنجهت است که زندگی انسان نیز به شمع عنان تاز میماند و همانطوریکه شمع میگدازد و آب میشود در حین حال از خود روشنی میدهد و در پایان خاموش می شود به همین صورت انسان نیز در زندگی دچار سختی ها و دشواریها و ناملایمات میگردد و زندگی را هم پیش میبرد و در آخر پدرود حیات میگوید و برنگ رفته تبدیل میگردد.
حالا باید دید که در سیاق این بیت چه مطالبی نهفته است و رموز آنرا بچه صورت میتوان دریافت نمود.
باید دانست که الفاظ قالب معانیست و همینکه عبارات مورد ارزیابی قرار داده شود معانی مکشوف میگردد. روی این دلیل وقتیکه به عبارت فوق نظر اندازی شود در مرتبهء اول کلمهء «مطلق» جلب توجه میکند و سر رشته را بدست میدهد. باین معنی که مطلق ضد مقید است وابوالمعانی عنان تازی شمع زندگی خود را مطلق وانمود میکند و میگوید که زندگی ما طور مطلق بپایان میرسد نه بصورت مقید. هرگاه بسراغ مطلق و مقید رفته و آنرا مورد ارزیابی قرار دهیم، مطلق آزاد شدن از قید است و چون عرفا نیز از قید تعلقات دنیوی خود را آزاد ساخته اند بناءً مطلق بودن در مورد صدق میکند. و از روی اصطلاح تصوف، کلمهء مطلق به باریتعالی اطلاق میگردد و چون عرفا خود را از قیود مبرا ساخته و به مطلق خویش را پیوند میدهند، بناءً اثر ایشان پس از مرگ نیز باقی میماند. زیرا مطلق زوال ناپذیر است در اینجا مراد ابوالمعانی مقایسه در زندگی خواص و عوام است زیرا خواص بطرف اطلاق میرود و عوام بسوی تقیید. خواص در زندگی معرفت حق را حاصل نموده و خود را به هستی مطلق میرسانند ولی عوام از معرفت دور مانده و به مقید میگرایند. پس آنانیکه به مطلق رسیده اند باقی میمانند اگر چه به ظاهر از دنیا رفته باشند و کسانیکه به مقید پیوسته اند معدوم می شوند و پس از قطع زندگی از ایشان اثری باقی نمی ماند.

بنا ءً علیه ابوالمعانی در سیاق این بیت شمع زندگی خود را عنان تاز مطلق خوانده و ادعا میکند که رنگ رفته یعنی مرگ پاس از خود رفتن ما را دارد. حاصل بیت اینکه آن عده عرفائیکه خود را از قید تعلقات آزاد نموده معرفت حاصل کرده و به مطلق پیوسته اند، پس از ختم مرحلهء زندگی نیز باقی میمانند و معدوم نمی شوند. و بر عکس کسانیکه از تعلقات غیر ضروری دنیوی خود را آزاد نساخته، معرفت حاصل ننموده و به مقید دل بسته اند در پایان زندگی بسوی عدم میروند و از آنها اثری باقی نمی ماند.

از این عبارت و تجزیه و تحلیل رجحان مطلق بر مقید و خواص بر عوام استخراج میگردد.

شرح اصطلاحات :

مطلق : ضد مقید است و در اصطلاح تصوف کنایه از حق است.

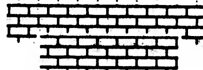
مطلق عنان تاز : ترکیب توصیفی است

شمع : در اینجا کنایه از عمر و زندگیست

شمع ما : قید و حصر و مراد از زندگی عرفا یا خواص است.

رنگ رفته : عبارت از عدم

از خود رفتن : کنایه از پدرود حیات و مرگست.



نخواند طفل جنون مزاجم خطی ز پست و بلند هستی
شوم فلاطون ملــك دانش اگـــر شناسم سر از کف پا

به نظر نگارنده در بیت فوق تصوف با فلسفه در حال مقایسه دیده می شود. البته علت این مقایسه همان عدم سازش تصوف با فلسفه بوده و اینکه برخی از دانشمندان سلف و علمای جدید تصوف را با فلسفه تلفیق داده و تصوف را زادهء عقاید فلاسفه اشراقی و سوفسطایی و غیره میدانند در اشتباهند، زیرا اساس فلسفه استدلال عقلی است و بنای تصوف عقیده و ایمان فطری. هرگاه در آثار علمای متصوف نظر اندازی شود این عدم تطابق در بین این دو موضوع مکشوف میگردد. حجت لاسلام امام غزالی (رح) پس از یك عمر فلسفه بافی به تصوف گرائید و فلسفه را رد بلکه تکفیر نمود. کتاب «المنقذ من الضلال» شاهد این ادعاست. همچنین عارف بزرگ بلخ حضرت مولانا در مثنوی معنوی فلسفه و استدلال را رد میکند و پای آنها را چوبین میخواند، همینطور اکثر متصوفه برد فلسفه پرداخته اند که یکی از آن جمله ابوالمعانی بیدل (رح) است اینك یکی دو شعر وی بطریق استشهاد آورده می شود :

کفــر است فضـولی بادبگــاه حقیقت
در خانهء خـورشید دلایل چــه فـروشم

مثال دیگر :

چون یقین منحرف افتـاد دلایل بالید
راستی رفت که ممنون عصایم کردند

بیت مطلع نیز از همین قبیل است. چه ابوالمعانی در این بیت فطرت خود را به طفل جنون مزاج تشبیه نموده و میگوید که این طفل فطرت من یك سطر از پست و بلند هستی را مطالعه نکرد و شناخت و معرفت حاصل ننمود و اگر اینقدر معرفت حاصل کرده میتوانست که سرکدام است و پاکدام من افلاطون ملك دانش میشدم یعنی افلاطون دانشمند بزرگ فلسفه با داشتن علوم بیکران ظاهری مقام دانشمندی را احراز کرد ولی من با دانستن یك دو نکته که مراد از شناخت سرو پا باشد دانشمندی واقعی و حقیقی را حایز میگردیدم. در اینجا

ابوالمعانی تصوف را از فلسفه جدا میکند باین معنی که در فلسفه خصوصاً در موضوعات عقلی صد ها استدلال منطقی و جر و بحث صورت میگیرد و فیلسوف با همه اقامهء دلایل و براین ازشك و تردید بر نمی آید ولی بر عکس در تصوف، حقایق به یك نکته و به یك نظر مکشوف می شود مثلاً همینکه عارف دانست که سر کدام و پا کدام است و بچه منظور بوجود آمده، برای وی شناخت و معرفت حاصل میشود چه در نزدیك عارف سر برای سجده و ادای بندگی و پای برای طلب حقیقت و مجاهده بوجود آمده و منظور از خلقت انسان نیز حصول معرفت است نه جر و بحث و فلسفه بافی.

بنابرین از عبارت ابوالمعانی چنین مفهوم می شود که یك جملهء سادهء صوفیانه که آن مراد از شناخت سروپاست از صدها و هزارها کتاب فلسفه یعنی افلاطون و افلاطونیان بهتر و والاتر است. برای تائید این مطلب اینك یك بیت دیگر ابوالمعانی :

بر آن ستم زده بیدل ز عـــالم اوهـــام
چه ظلم رفت که مجنون نشد فلاطون شد

فرهنگ اصطلاحات :

پست و بلند : کنایه از تمیز خیر و شر است.

هستی : مراد از این حیات مستعار است.

دانش : در اینجا بدومعنی است یکی دانش تصوفی و دیگر دانش فلسفی

اینك توجیه دیگربیت : ابوالمعانی بلندی واقعی را کسب معرفت میداند نه کسب اعتبارات دنیوی چه کسب معرفت به مثابهء سر است و تحصیل متاع دنیا بمنزلهء کف پا. و کف پاهیچگاه از لحاظ بلندی و ارتفاع با سر مساوی شده نمی تواند پس هرگاه چنین حقیقتی برای من مکشوف گردد من هم افلاطون ملك دانش خواهم شد. یعنی بخاطر اینکه افلاطون در علوم ظاهری دانشمند بزرگ شمرده شد من هم با دانستن این حقیقت افلاطون ملك دانش معنوی خواهم گردید. فلهذا مراد این عارف بزرگ آنست که صاحبان عقل سلیم باید بلندی واقعی را که معرفت است از غیر آن تفکیك نماید تا اطلاق دانش حقیقی بروی شده بتواند. به اعتقاد نگارنده این توجیه موجه تر است.

نیاز و ناز با هم بسکه یکرنگند در گلشن
ز بوی غنچه نتوان فرق کرد آواز بلبل را

با اینکه ناز و نیاز از روی ظاهر باهم تقابل و تضاد دارد اما از لحاظ کیفیت کاملاً با هم توافق دارند. چون گل را شعرا معشوق بلبل می خوانند بنابراین بوی گل به ناز و آواز بلبل به نیاز نسبت داده شده است. برای اینکه در بین عاشق و معشوق و ناز و نیاز و بوی گل و آواز بلبل توافقی به میان آمده باشد، ابوالمعانی در اینجا ماهیت را ملحوظ قرار داده و آنرا از اینجهت یکرنگ و مساوی میداند.

باین معنی که بوی گل و آواز بلبل یك موضوع کیفی است لهذا هردو با هم یکرنگند. توضیح بیشتر اینکه در اینجا کیفیت موضوع بحث است نه کمیت. و کیفیت و کمیت نظر به قاعدهٔ علمی اعراض گفته میشود چون بوی گل و آواز بلبل هر دو موضوع کیفیست، بناءً هر دو باهم یکرنگ اند. اینکه گفته شد که بوی گل و آواز بلبل کیف گفته می شود باین دلیل است که قاعدتاً کیف قبول قسمت با لذات نمیکند آنچه ایجاب قسمت میکند آن کمیت است و کم چیزی را گویند که دارای ابعاد ثلاثه باشد و اطلاق جسم بر آن شود، چون بوی گل و آواز بلبل عاری از ابعاد ثلاثه بوده و جسم گفته نمی شود مسلماً کیف است و کیف هرچه باشد از لحاظ ماهیت یك رنگ ومساویست. باید متذکر شد که در بیت مذکور رنگ ظاهری یعنی لون مد نظر نیست زیرا نه بوی گل رنگی دارد و نه آواز بلبل. پس یکرنگ بودن در اینجا مراد از توافق و تساویست. دلیل توافق اینکه بوی گل شامه را نوازش میدهد و آواز بلبل سامعه را. و این هر دو مربوط حواس خمسه بوده و در درجه و مقام به یکدیگر برتری ندارند و یك چیز هستند. فلهذا حضرت ابوالمعانی ماهیت عرضی این دو موضوع را مورد بحث قرار داده و میفرماید که بوی گل و آواز بلبل در این گلشن دنیا از لحاظ کیفیت با هم فرقی ندارند.

خصوصاً موضوعاتی که با هم ظاهراً تضاد یا تقابل داشته باشد زیرا موضوعات متضاد یا در حال تقابل اکثراً با هم بصورت لازم و ملزوم قرار میگیرند. مثلاً فقر و غنا، نور و ظلمت، شب و روز و غیره با هم تضاد و تقابل دارند ولی لازمهٔ هم نیز میباشند، باین معنی

که اگر فقر نباشد غنا حایز چه اهمیت شده میتواند؟ و اصلاً غنا مورد استعمال پیدا نمیکند همچنین اگر تاریکی نباشد قدر و ارزش روشنی معلوم شده نمی تواند، پس با این استدلال میتوان ثابت کرد که هر موضوع بجای خود دارای اهمیت است و هر شی با طرف مقابل خود از لحاظ اهمیت مساویست چنانچه نیاز و ناز. یعنی اگر نیاز وجود نمیداشت ناز معطل میماند. لهذا نیاز و ناز در قدر و منزلت باهم یکرنگ اند، همین طور است موضوع عاشق و معشوق زیرا اگر عاشق نباشد معشوق عرض وجود کرده نمی تواند. پس روی این دلایل نیاز و ناز باهم یکرنگ یعنی مساوی است و فرق در بین بوی گل که کنایه از ناز معشوق است و آواز بلبل که مراد از نیاز عاشق میباشد نباید قایل گردید.

شرح اصطلاحات :

نیاز : به معنی عجز و تواضع میباشد و بیشتر نیاز از طرف عاشق در برابر معشوق صورت میگیرد.

ناز : غرور و بی پروایی را گویند و آن خاصیت معشوق در مقابل عاشق است.

یك رنگ : در اینجا موافق و مساوی معنی میدهد.



هیچکس در بارگاه اگهی مردودنیست
صافی آئینه با گبر ومسلمان آشناست

این شعر نیز در قبال سایر اشعار ابوالمعانی مشکل بنظر میرسد و راه تحلیل آن دشوار مینماید. البته این اشکال ناشی از عدم وقوف بر رموز تصوف و اصطلاحات بیدلیست. چه شعر مذکور طوری تنظیم شده که شخص را دچار حیرت می سازد و چنین گمان میکند که گبرو مسلمان در نزد باریتعالی مقبول است و مردودیتی وجود ندارد، که چنین گمان و عقیده، با اصول شریعت تعارض به هم میرساند. اما اگر غور لازمه به عمل آورده شود تحلیل مناسبی که هیچگونه تعارضی در آن دیده نمی شود بدست میآید. حالا می پردازیم به اصل مدعا.

به نظر نگارنده رمز تحلیل در این بیت کلمهء «بارگاه آگهیست» که هرگاه این بارگاه آگهی مورد ارزیابی قرار داده شود آنرا میتوان بدو صورت توجیه نمود. یعنی یکی بارگاه الهی و دیگر دل عارف.

پس در اینصورت بیت مورد نظر نیز دو توجیه پیدامیکند، یعنی اگر بارگاه آگهی را بارگاه خداوندی بدانیم چنین توجیه می شود که آفریدگار عالم نظر بظهور اسماء و صفات، بارگاه های متعددی دارد مثل بارگاه جلال، بارگاه کبریایی، بارگاه عدالت و غیره که در قبال آن یکی هم بارگاه آگهی است. بارگاه آگهی بارگاه شناخت است و همه کس آفریدگار را می شناسد و از همین جهت است که او تعالی به همه کس علم، قدرت، نعمت و غیره عطا فرموده و امیتاز کافر و مومن و گبر و مسلمان در این بارگاه وجود ندارد و همه از نعمای الهی برخوردار اند، زیرا این بارگاه در امور زندگی مخلوقات کار فرماست و هر کس نصیبهء خود را از آن بر میدارد و این بارگاه تحت اسم مبارك رحمن قرار دارد. و رد و امتیازی که وجود دارد در بارگاه عدالت است که آن بامور اخروی تعلق می گیرد و این بارگاه تحت فرمان اسم مبارك رحیم قرار دارد. تفصیل مزید اینکه تجلی ظهوری بر دو نوع است، یکی عام و دیگری خاص. عام را تجلی رحمانی می نامند که افاضه وجود بر تمام موجودات فرموده و در این تجلی همهء موجودات مساوی اند چنانچه حق تعالی فرموده ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت. و

رحمتی وسعت کل شئ. و این رحمت را رحمت امتنانی می خوانند، چه او تعالی و تقدس به محض منت و عنایت، بی سابقهء عمل این رحمت را بر اشیاء افاضه فرموده و فضل خود را شامل همه نموده است.

عارفی میفرماید : کافر و کفر ومومن و ایمان همه را اندرو مساوی دان و اما تجلی دوم خاص است که آنرا رحیمی میگویند که فیضان کمالات معنویهء آن خاص بر مومنان و صدیقان و ارباب قلوب عاید است و در اینجاست که کافر از مؤمن و عاصی از مطیع و ناقص از کامل ممتاز گشته. فلهذا چون در این بیت، مراد ابوالمعانی همین تجلی عام که تجلی رحمانی است میباشد بناءً چنین عبارتی را در سیاق بیت آورده است.

هرگاه بارگاه آگهی را دل عارف بدانیم و آنرا با قواعد تصوفی بیامیزیم تحلیل دیگری بدست میآید. باید دانست که طائفه از عرفا را اهل مشرب میگویند واین دسته از عرفا با خوب و بد و زشت و زیبا و گبر و مؤمن کاری نداشته و هیچ کس را رد نمیکنند و این روش را به اصطلاح خود صلح کل می نامند. و این شیوه را اهل مشرب از اینجهت اختیار نموده اند تا طریقهء آداب را بجا آورده باشند. و چون همهء موجودات مصنوع صانع یگانه میباشند، بناءً عیب جویی بر صنعت را دور از آداب طریقیت میدانند و همه کس در نزد اهل مشرب مقبول است، زیرا دل آگاه عارف اهل مشرب که از آن ببارگاه آگهی عبارت کرده مانند آئینه است که هرچیز در آن منعکس می شود و مردودیتی در کار نیست. شاید این روش را اهل مشرب از خوف بی نیازی حق تعالی اختیار نموده باشند. علی ای حال اشکالی که در سیاق بیت موجود بود به همین دو توجیه مرفوع می گردد.

اصطلاحات :

بارگاه : جائیست که سلاطین مردم را در آنجا بارمیدهند

آگهی : ضد غفلت

بارگاه آگهی : یا بارگاه الهی و یا دل عارف مراد است.

مردود : رد شده

صافی آئینه : کنایه از دل صاف و روشن است.

بوی کباب مجلس تنهائیم خوش است
کاینجا جگر زبی نمکی شش نمی شود

در دوره های زندگی احوال مختلفی برای انسان پیش میآید که یکی با دیگر مطابقت نمیداشته باشد و با آمدن این تحولات، افکارو نظرات شخص نیز از یك حالت بحالت دیگر تبدیل میشود. و شاهد زنده، این ادعا همانا ادوار زندگیست. یعنی دوران کودکی و صباوت، موقع لاقیدی و بلاتکلیفی بوده و افکار متوجه لهوو لعب است. در جوانی غرایز دیگری در وجود زنده می شود. دوره، پیری که موقع ناتوانیست، افسردگی توأم باندامت عاید حال گردیده و انسان را بطرف انزوا و تنهایی میکشاند.

با در نظر داشت این توضیح مختصر هرگاه در عبارت بیت فوق غور به عمل آید چنین گمان میرود که ابوالمعانی این شعر را در دوره، پیری سروده ولی با همه دل سردی و تحول فکری بازهم این مرحله را مغتنم می شمارد. باین معنی که وی زندگی تنهایی وعاری از تکلف خود را با تکلفات بی معنی دیگران در معرض مقایسه قرار میدهد که اینك بشرح آن پرداخته می شود.

به نظر نگارنده کلمه، «اینجا» در این بیت سر رشته را بدست میدهد. چه کلمه، مذکور حصر یا قید گفته می شود و وقتیکه سیاق بیت مورد تحلیل قرار داده شود چنین مطلبی از آن استنباط میگردد که : اینجا کباب جگر از بی نمکی شش نمی شود ولی آنجا می شود. هرگاه بسراغ آنجا و اینجا برویم معلوم می شود که اینجا مجلس تنهایی وی است و آنجا باید ضد مجلس تنهایی باشد. و ضد تنهایی جمعیت است. پس چنین فهمیده شد که ابوالمعانی تنهایی بی تکلفانه، خود را بر جمعیت پر تکلف میخواهد ترجیح بدهد و آنرا ثابت هم کند.

وقتیکه سری باین دو مجلس یا محفل بزنیم بخوبی دیده می شود که در مجالس تکلف پسندان تکلفات بی معنی زیاد وجود دارد در صورتیکه در مجلس تنهایی که شخص با افکار و اندیشه های خود مصروف است هیچگونه تکلفی در آن بنظر نمیرسد. اکثراً در مجالس دسته جمعی تکلف پسندان دیده شده که شمع و شراب و نقل و کباب موجود میباشد، چه شراب با کباب توأمیتی دارد و کباب اهل مشروب غالباً از جنس کباب جگر

میباشد، چنانچه ابوالمعانی در یکی از ابیات باین مطلب تماس گرفته و میفرماید که :

دل گداخته برگ نشـاط امکـان است

کباب ها جگری کن شراب ما عنبیست

پس در مجالس شراب کباب جگر معمول بوده که آنرا نمك سود نموده و مورد استفاده قرار میدهند. و هرگاه کباب جگر بی نمك باشد مطبوع طبع واقع نگردیده وکیفی از آن حاصل نمی شود لهذا کباب جگر بدون نمك نزد اهل مشروب حکم شش را پیدا میکند و کباب شش اصلاً کباب گفته نمی شود. بر عکس در مجلس تنهایی که شخص با دل خود مشغول صحبت است و هیچگونه تکلف، در آنجا راه ندارد اگر بوی کباب هم میسر گردد باعث قناعت این شخص تنهاست. پس روی این تحلیل از این سیاق بی تکلفی شخص تنها یا فقیر و حرص و تکلف اهل غنا استنباط می گردد، چه اگر یکی از تکلفات غیر ضروری از اغنیاء فوت شود نارأحت می شوند ولی فقرا با صدها نا ملایمات و محرومیت ها دامن استقامت را از دست نداده و متأثر نمی شوند بلکه آنرا مغتنم میدانند.

از همین جاست که ابوالمعانی این دو حالت را مورد بحث و مقایسه قرار داده و روش قناعت پیشگان را بر مسلك تکلف پسندان یا به عبارت دیگر طریقهء عرفا را بر روش اهل دنیا ترجیح میدهد و میفرماید که بوی کباب مجلس تنهایی من خوشتر است زیرا در انیجا کباب جگر از بی نمکی یا بی مزه گی به شش مبدل نمی گردد ولی در مجالس تکلف پسندانهء ارباب دنیا جگر بی نمك به شش تبدیل می شود.

باید دانست که عرفا در آتش عشق و محبت الهی جگرهای خود را کباب میکنند و ببوی این کباب در خلوت تنهایی قناعت نموده وقت خوشی برای آنها حاصل می شود. و مراد ابوالمعانی از بوی‌کباب همین مطلب است.

فرهنگ اصطلاحات :

بوی کباب : کنایه از قناعت است، زیرا برای کسیکه کباب میسر نباشد به بوی ان قناعت میکند.

مجلس تنهایی : مراد از انزوا و گوشه گیری است.

بی نمکی : کنایه از بی مزه گی و ترك لذت است.

نظر برنگ تو بستم نظر برنگ تو بـود
خیال روی تو کردم خیال روی توداشت

این بیت با وصف آنکه سهل و ساده بنظر میرسد تا حدی مشکل و پیچیده است و باوجود آنکه کلمات در هر دو مصرع بصورت تکرار آمده بازهم مقبول و زیبا مینماید. ابوالمعانی دراین بیت که آنرا سهل ممتنع میتوان خواند مطالب صوفیانه را در سیاق آن گنجاینده است. چه طوریکه دربیت فوق کلمهء «نظر» و همچنین کلمه «رنگ» دو مرتبه در مصرع اول و کلمهء خیال نیزدو مرتبه در مصرع ثانی بیت استعمال شده است هر گاه به مأخذ لغوی و اصطلاحی کلمات مذکور توجه شود هم معنی صحیح از آن استخراج می شود و هم عیوب تکرار مرفوع میگردد. به این اساس باید کلمات «نظر» رنگ «خیال» دارای دومعنی باشد و همینطور هم است. زیرا کلمه نظر هم به معنی عقیده و مفکوره میآید و هم به معنی نگاه همچنین کلمه خیال دو معنی دارد، یکی گمان و دیگر تمثال یا تصویر: رنگ هم دارای دومعنی است یعنی هم لون مراد است و هم اثر؛ پس در صورتیکه معانی فوق کلمات مذکور مدنظر گرفته شود بیت مذکور چنین معنی میدهد که : عقیده نمودم یا فکر کردم که رنگ اصلی تست اما چنان نبوه و نگاه من به آثار و علائم تو اصابت کرد. همینطور گمان کردم که روی تست اما خیال تو بود نه روی تو. یعنی نه نظر من برنگ اصلی تو اصابت کرد و نه گمان من به اصل روی تو مواجه گردید، بلکه در عوض رنگ اصلی تو آثار و علائمت به نظر رسید و بجای روی تو خیال تو به نظر آمد.

به این توضیح از کلمات تکراری بیت مورد نظر معنی روشن و واضحی بدست آمدهء حظ و کیفی از آن حاصل میگردد. هرگاه مراد ابوالمعانی را در بیت فوق جستجو کنیم باید معنی مجازی را ترک گفته و سیاق کلام را بطرف حقیقت بکشانیم و معنی تصوفی آنرا سراغ نمائیم . بعقیده نگارنده توجیه تصوفی بیت آنست که خداوند عالم جل جلاله از روی آثار و بنیات شناخته شده وایمان ما بندگان بغیب است و اما صوفیه کرام این آثار را بصورت تجلیات مشاهده میکنند، بناً ایشان برویت همین تجلیات گمان می برند که اصل حقیقت را دیده اند، در حالیکه آنها جلوه ها را مشاهده نموده و نظر شان به ظلال اصابت کرده است. از همینجاست

که ابوالمعانی با درك این واقعیت میفرماید که عوض اصل، ظل بنظر رسید و گمان من مقرون حقیقت نبود، زیرا رویت اصلی برای هیچکس میسر نیست و چیزیکه مشاهده می شود آن ظلی است نه حقیقی، برای تائید این مطلب بیت دیگر ابوالمعانی مثال آورده میشود که فرموده :

فریب معرفتی خـورده بود بیدل ما
چو وا رسید یقین ها همه گمانی بود

رمز تحلیل در آنست که کلمات مستعمله بیت از نقطه نظر لغت و اصطلاح مورد تشخیص قرار داده شود.

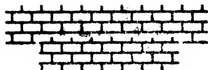
شرح اصطلاحات :

نظر : به معنی نگاه و هم بمعنی عقیده، مفکوره میآید.

خیال : گمان را گویند وهم تصورمعنی میدهد.

رنگ : لون را گویند و بمعنی اثروعلامت نیز مصطلح است.





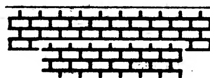
بحر از ایجاد حباب آئینه دارو هم کیست
بیدل ما مشکلی در پیش دارد حل کنید

بیت مطلع یکی از مباحث مسلك صوفیه وحدت الوجودیست و ابوالمعانی در مورد ایجازبکار برده و بحث مفصلی را در یك بیت گنجانیده است. با آن شکر گزار باید بود که ابوالمعانی با استعمال کلمات و هم، ایجاد و آئینه دار سر رشته را بدست داده و راه تحلیل را آسان ساخته است. چه در محبث مذکور از وجود و همی ذکری بمیان آمده که این منطبق با نظر وحدت الوجودیان است در مورد وجود. هر گاه اصول و قواعد این مسلك در این عبارت بکار برده شود مشکل حل میگردد. التبه آگاهی به اساسات وحدت وجود شرط ضروریست بناءً جهت تسهیل نظر وجودی ها مختصراً توضیح می گردد.

باید دانست که صوفیه وجودی مشرب رحهم الله بیك وجود که آن مراد از ذات واجب الوجود است قائل بوده و وجود سایر موجودات را ظلی و وهمی میدانند مقصد و مراد این طائفه از اطلاق و هم بر سائر موجودات آنست که این کثرت را حقیقتی دیگر نیست و بلکه همان وجود واحد در مرآت وجود موجودات منعکس و منبسط به تجلیات شده است و منشأ تعدد تجلیات، تکثر شیوناتست، لهذا وجود و همی اشیاء حقیقتی دیگر ندارد و در واقع بهمان وجود علمی موجود اند و علم صفتی از صفات الهیست جل جلاله و بزعم صوفیه وحدت الوجودی صفات عین ذات است. پس با این توضیح وجود اشیاء تعلق بوجود حق می گیرد، چنانچه حضرت شیخ اکبر قدس سره فرموده که در آن شئت قلت حق وآن شئت قلت خلق از همینجاست که ابوالمعانی وجود موجودات را در بیت فوق به حباب تشبیه نموده و آنرا بوهم نسبت میدهد، باین معنی که میان واجب و ممکن نسبتی موجود است معلوم الانئیه و مجهول الکیفیته، مانند نسبت حباب با بحر. در اینجا توضیح دیگری نیز لازمی است و آن اینکه این نظر صوفیه تا حدی با فلسفه نزدیك مینماید. زیرا هم صوفیه وجود موجودات را وهمی میدانند و هم فلاسفه. اما فرق بارزی در بین این دو روش موجود است. باین معنی که صوفیه وجودی و جود واجب رامنشأ توهم کثرت که عبارت از عالم امکانست میدانند و قائل اند باینکه لاإلاالاالله ولاموجوداًالاالله» که در اینصورت گویا وهم مصطلحه، وجودی ها

منشاء تحقیق پیدا میکند در صورتیکه عقاید فلاسفه چنین نیست، آنها میگویند که عالم موهوم است ومنشأ تحقیقی ندارد که در اینصورت استدلال بروجود صانع فوت می گردد.بنأ نظر فلاسفه باطل و عقیده، صوفیه حق مینماید و دربین این دو عقیده از حق تا باطل فرق است.

اگر نظر ما در این زمینه صایب باشد تحلیل بیت چنین می شود که هستی مطلق خاصه، واجب تعالی است و وجود موجودات و همیست. در این عبارت ابوالمعانی وجود واجب را به بحر ووجود سایر موجودات را به حباب تشبه نموده، با ین معنی که بحر حباب را ایجاد کرده، ولی حباب آئینه دار و هم شده و تصور میکند که دارای هستی است. در صورتیکه هستی وی عارضیست و لحظه، بعد از بین می رود و آنچه باقی میماند همان وجود حقیقی است که از این به بحر عبارت شده، این شعر توجیه دیگری نیز دارد که توضیح آن باعث طوالت کلام میگردد.



چو موج گوهرم ازدل گذشتن آسان نیست
چو رشتــه خــورد گره کوتهی بطول افتد

در این بیت موضوع بحث دل است ودل یا قلب به اصطلاح صوفیه لطفیه ایست که به همین وسیله معرفت حق تعالی حاصل می شود. این لطفیه دل دربین روح ونفس قرار دارد. عرفا در تعریف قلب عبارات لطیفی دارند که شمهء از آن را نقل قول میکنیم : چون قلب به اعتبار احوال و ترقیات کمال همواره محل تقلب است، بنابراین آنرا قلب میخوانند، چه گاهی قلب به طرف روح تمایل میکند و گاهی بطرف نفس گاهی به تحت میرود و گاهی بفوق و بعلت اینکه احوال از مواهیب الهیست و مواهیب الهی لایتناهی، لهذا تعریف قلب در عدوحد نمیگنجد. اقاویل در مورد قلب زیادست بعضی قلب را عرش رحمن خوانده و برخی منزل قرآن دانسته. یکی آنرا مجمع البحرین ملك و ملکوت گفته و دیگری آنرا ناظر ومنظور حق تعالی پنداشته که احصای تمام آن مقدور نیست و اما اینقدر باید تذکر داد که قلب مملواز محبت و مشحون از عشق است باین دلیل که هر کجا جمالی درنظر آید قلب به آن متمایل می شود و هیچگاه قلب بی منظورومحبوبی نمیباشد یعنی وجود قلب به عشق قائم است و وجود عشق به قلب. دل در وجود انسان مانند عرش رحمان است به این معنی که عرش قلب اکبر است در عالم کبیر و فلب عرش اصغر است در عالم صغیر بقول عرفا قلب از عرش فیض میگیرد، حقیقت آن از حقیقت عرش وصورت آن از صورت عرش.

این را هم باید دانست که قلب نتیجهء روح ونفس است و روح میخواهد که قلب را بعالم خود بکشاند ونفس میخواهد که او را بسوی خود جذب و جلب کند و قلب بطرفی میرود که آنطرف غالب باشد و این مجادله بین نفس و روح مادامی وجود دارد که یکی از این دوطرف یعنی نفس یا روح قلب را درتصوف کامل خود در آورد. پس اگر قلب مسخر روح شد سعادت آن وی است و اگر تابع نفس گردید شقاوت نصیب وی میگردد بعبارت دیگر اگر روح غالب شد دل در پی او می رود و بسوی ترقیات در عالم تنزهء سیر میکند و نفس هم در پی او روان می شود که اینچنین دل را دل مؤمن میگویند. و بر عکس اگر نفس غالب گردید قلب بطرف نفس میگراید و روح نیز دنبال وی از عالم خود تنزل میکند واین قلب کافر است.

این بود نظر صاحبدلان در مورد قلب یا دل، حالا میرویم بسراغ بیت مورد نظر.

هر گاه کلمهء از دل گذشتن را منصرف شدن بگیریم بیت مذکور چنین معنی میدهد که: همانطوریکه موج گوهر از گوهر جدا نمی شود همینطور من هم از دل گذشته نمیتوانم و صرف نظر نمیکنم، زیرا دل محل عشق ومحبت است وعشق موجب شناسائی و معرفت و گذشتن از آن سبب گمراهی و ضلالت بنابراین همچنانیکه رشته بگره خوردن کوتاه شده و از طول آن کاسته میگردد همینطور دل من هم به عشق گره خورده واین امر سبب شده که راه دور ودراز معرفت و شناخت برمن کوتاه گردد.

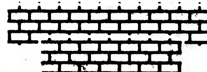
هر گاه کلمهء دل را یکی از لطائف بدانیم که صوفی از آن میگذرد و بلطیفه روح ازتقا مینماید، بحث مفصلی در کار است که این رساله تحمل آنرا ندارد البته علاقه مندان میتواند بحث را به آن سو بکشانند واز آن نتیجه بگیرند.

فرهنگ اصطلاحات :

گوهر : مرواریدیکه در بحر در داخل صدف قرار دارد و موج گوهر مراد از همان درخششی است که در گوهر میباشد .

از دل گذشتن : دو معنی دارد، یکی صرف نظر کردن و دیگر عروج وارتقاء.

کوتهی بطول افتادن : کوتاه شدن درازیست.



تا خـــرد باقیـست صحـرای جنـون
دامـن از آلایـــش مـــا میکـــشــد

سعی نگارنده براین است تا اشعاری را که پیچیدگیهائی دارد و رموز تحلیل آن در قواعد تصوفی و خصوصاً در اصطلاحات بیدلی مضمر است دراین رساله بیاورد تا سوء تفاهم مرفوع گردیده و معنی واقعی چهره گشاگردد.

مثلاً دراین بیت بملاحظه میرسد که خرد و جنون در معرض مقایسه قرار داده شده بلکه جنون را بر خرد مرجح دانسته است. در حالیکه به نظر دانشمندان. خرد گوهر والائیست که هیچ چیز به آن برابر شده نمیتواند چه جای آنکه برآن ترجیح پیدا کند. زیرا خرد بمعنی عقل و دانش است و عقل جوهریست که خداوند آنرا در مرتبه اول خلق کرده برعکس جنون نقص بزرگیست که در نزد همه قباحت دارد. پس چطور این عقیده را میتوان پذیرفت که جنون بر خرد مرجح باشد. برای پی بردن باین مطلب باید در جستجوی تحقیق ابوالمعانی برآئیم.

به نظر نگارنده مراد حضرت بیدل از خرد همان عقل ناقص است که در پی امور دینوی بکار میرود، و مقصدشان از جنون عشق ثابت و کامل است هر گاه در آثار ابوالمعانی نظر اندازی شود این حقیقت واضح می گردد، ابوالمعانی افلاطون را به سمبول خرد و مجنون را نمونهء جنون و وحشت میداند چنانچه در یکی از ابیات خود میفرماید :

بران ستمـــزده بیدل زعـــالم اوهـــام
چه ظلم رفت که مجنون نشد فلاطون شد

یعنی افلاطون با همه عقل و خرد به معرفت نه پیوست ولی مجنون باداشتن عشق و جنون معرفت حاصل کرد . همینطور در بسا موارد، ابوالمعانی خرد و جنون را مطرح قرار داده و جنون رسا را بر خرد ناقص رحجان داده است. اینك یکی دو بیت از محیط اعظم ابوالمعانی که طورقسمیه انشاد فرموده بطریق استشهاد آورده می شود :

به هوشی که در کسب دیوانگیست — به خبطي که در فکر فرز انگیست
به جهل وبدانـش به سـودای خـام — به مجنون عـاقل به آهـوی رام

در بیت اول کسب دیوانگی را هوش و فکر فرزانگی را سهو و خطا میداند و دربیت ثانی

مجنون را عاقل میداند.

از این مثالها طرزتفکر ابوالمعانی کاملاً روشنن میگردد و فهمیده می شود که مراد شان از خرد همان عقل ناقصی است که در امور خام دینوی مصروف می گردد و منظور شان از جنون همان عشقی ست که وسیله شناخت است. و چون عرفا اکثراً پیروعشق و محبت اند بناً جنون کامل را بر خرد ناقص ترجیح میدهند. هر گاه اعتراض شود که چرا راه معرفت بکمك عقل و خردپیموده نمیشود در جواب باید گفت که طریق کسب معرفت واردات و تجلیاتی دارد که عارف را از حالت هشیاری بدر آورده و اورا بسوی بیخودی میکشاند و در اینجا عقل و خرد تاب تحمل این واردات غیبی را ندارد، بنایراین جای خرد را جنون استیلا میکند و هرقدر قرب الهی بیشتر گردد بهمان اندازه بیخودی و جنون بر عارف مستولی می گردد. چنانکه ابوالمعانی در یکی از نکات خود فرموده که: قرب الهی جنون دارد وقرب دنیا هوش». از این همه تجزیه و تحلیل بر میآید که ابوالمعانی خرد کامل را محکوم نمیکند بلکه خردی را محکوم میکند که در بین اهل دنیا خرد شمرده شده و این چنین خرد بجز آلایش چه میتواند باشد چه خرد واقعی وحقیقی، راه معرفت را پیمودن است نه در کسب تعلقات دنیا اشتغال نمودن.

پس از این بیت چنین نتیجه میتوان گرفت که : مادامیکه خرد ناقص وجود دارد یعنی تعلقات دینوی موجود است صحرای جنون و عشق دامن خود را از ما میکشد زیرا خرد با جنون اضداداند و قاعدتاً جمع نمی شوند. پس هر وقتیکه خرد ناقص ما کاملاً محو شد و به عشق و جنون تبدیل گردید آنوقت شایستگی صحرای مذکور را حاصل کرده میتوانیم و باین شایستگی به مطلب که حصول معرفت است فائز می شویم در ختم مقال باید متذکر شد که در تحلیل همچه اشعار اصطلاحات بیدلی و رموز تصوف باید مدنظر گرفته شود تا اشتباهی رخ نداده باشد.

فرهنگ اصطلاحات :

خرد : بمعنی عقل و دانش است، اما در اینجا دانش ظاهری و عاری از معرفت مراد است.

جنون : ضد خرد و در اینجا مراد از عشق و محبت است.

عشاق بهار چمنستان خیال اند
پوشیدگی آئینه عــریان توباشد

از نقطه نظر علمای فن یك شعر وقتی فصیح و بلیغ گفته می شود که در آن یك مطلب به چندین صورت آورده شود و یا در یك عبارت مطالب زیادی گنجاینده شود و قواعد ادبی در آن مراعات شده و دارای کمیت و کیفیت باشد.

هرگاه بیت فوق مورد مطالعه قرار داده شود، این هر دو اصل یعنی کیف و کم درآن بوضوح دیده می شود و محسنات کلام از قبیل تناسب تلازم و جزالت و سایر مزایائی که لازمه یك شعر فصیح است دراین بیت موجود میباشد.

جالب تر اینکه بیت مورد بحث طوری تنظیم شده که اگرعبارت آن بیك صورت خوانده شود، یك معنی را افاده میکند و هر گاه به صورت دیگر خوانده شود معنی دیگر از آن استخراج میگردد. باین معنی که اگر کلمهٔ «پوشیدگی» صفت و کلمه «عریان» موصوف قرار داده شود معنای جداگانه میدهد و اگر پوشیدگی صفت و آئینه موصوف دانسته شود و پوشیدگی به آئینه اضافت داده شود معنی دیگری از آن استخراج میشود که البته حین تحلیل بیت به توضیح آن پرداخته می شود.

اما قبل از تحلیل نکاتی چند قابل توضیح دیده می شود. اول اینکه ابوالمعانی مطابق روش خاص خود در این بیت مفاهیم شعررا در قالب عکس موضوع ریخته واز طرفی پوشیدگی و عریانی را که ضدهم اند باهم آمیخته است موضوع دیگری که قابل تذکر میباشد اینست که در گذشته آئینه را از فولاد می ساختند و با بکار بردن صیقل از آن استفاده مینمودند و چون آئینه فولاد از تاثیر رطوبت متاثر می گردید و آنرا زنگار میگرفت بناً برای آئینه ها پوشی از نمد تعبیه نموده بودند تا آنرا از گزند رطوبت حفظ نماید. ووقتیکه آئینه مورد استفاده قرار میگرفت آنرا از پوش بیرون کشیده وعریان مینودند و پس از استفاده دو باره در محفظه نگهــداری میــشد این یك حقیقت است که آئینه مادامیکه در پوش قرار دارد چیزی درآن منعــکس نمی شود ووقتیکه آئینه از پوش برآمد و عــریان گردید آنوقت تمثال در آن منعکس میشــود اما ابوالمعانی در اینجــا بابــستن ایچنین مضمون پوشیده گی

را آئینه عریان میداند. اینك به توجیه و تحلیل بیت پرداخته می شود.

۱- هر گاه پوشیدگی راصفت و کلمه عریانرا موصوف بدانیم و کلمهء عریان را به شخص یا طالب یا عاشق اطلاق نمائیم چنین معنی میدهد که : عشاق بهار چمن خیال هستند و آنهادر عالم خیال که آن پوشیده است جلوه های حقیقت را مشاهده میکنند و از گلهای همین جلوه بهاری تشکیل میدهند بناً برای شخص عریان تو «یعنی عرفا» پوشیدگی بمثابهء آئینه عریان است بعبارت دیگر همان طوریکه دیگران تمثال را در آئینه عریان منعکس می بینند عرفا جلوه های، حقیقت را در آئینه خیال که پوشیده است مشاهده مینمایند که با این توجیه میتوان مفاهیم را در عکس قضیه جستجو نمود.

۲- روش عرفان پوشیدگیست بناً عرفا به ستر احوال مکلف اند و هر قدر ایشان حال خود را پوشیده دارند به همان اندازه به مشاهده واردات و جلوه های حقیقت فائز میگردند، لهذا این ستر حال و پوشیدگی برای آنها عین عریانیست.

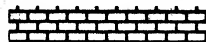
۳- عاشقاق حق تعالی بهار چمنستان خیال هستند و پوشیدگی که در آئینه خیال ایشان است برای حق (ج) که عالم السرو الخفیات است عریان میباشد .

٤- عشاق در چمنستان خیال بهاری تشکیل داده اند و مصروف مشاهده میباشند.

اگر چه خداوند عالم از نظرها پوشیده است ولی از روی آثار و علائم کاملاً واضع و مانند آئینه عریان است یعنی به همان اندازه که او تعالی پوشیده است به همان اندازه آشکار میباشد. بناً این نهان عین عیان و این پوشیدگی عین عریانی است.

۵- با اینکه پوشیدگیهائی در کائنات موجود است که اهل ظواهر را نسبت به وجود باری تعالی در شك و شبه می اندازد اما عرفا نظر به یقینی که دارند متیقن اند که ذات واجب الوجود موجوداست و اینهمه پوشیدگی ها و اسرار برای عرفا باعث شك و تردیدی نشده و بلکه مانند آئینه عریان حقیقت امر برای شان واضح و روشن است.

این بود توجیهاتی که در بیت مورد نظر بعمل آمد تا حقیقت مسلهء چه باشد.



من و پیمانه نیرنگ کثرت
دماغ وحدتم اینجا دوبالاست

در اینجا بازهم ابوالمعانی یکی از مقامات عالی تصوف را مطرح قرار داده و بشرح حال خود می پردازد.
باید دانست که عرفا در طی مدارج سلوك بعداز سیرآفاقی بسیر انفسی پرداخته و ازسیر الی الله به سیر فی الله و از فنا به بقا ارتقا مینمایند. عرفائیکه در مقام وحدت مستقرا ند گرفتار جمعند و فرقی برایشان حاصل نیست ولی هرگاه از جمع یافنا به بقا کشانیده شدند دچار فرق یا کثرت میگردند و یا بعبارت دیگر وحدت شان کثرت می پذیرد، در حالیکه با وجود کثرت دامن حضور وحدت در دست شان میباشد و این مقام را در تصوف جمع الجمع یا کثرت در وحدت میگویند واین همان مقامیست که ابوالمعانی نظر به سیاق بیت آنرا احراز نموده است، اینك از کتب معتبره در مورد توضیح بیشتر به عرض میرسد.
شیخ عزالدین محمود کاشی شارح کتاب عوارف المعارف در مصباح الله جمع و تفرقه یا وحدت و کثرت را چنین شرح میکند.
لفظ جمع در اصطلاح صوفیان عبارت است از رفع مبانیت و اسقاط اضافات وافراد شهود حق تعالی. ولفظ تفرقه عبارت است به وجود مبانیت واثبات عبودیت و ربوبیت وفرق حق از خلق پس جمع بی تفرقه زندقه بوده و تفرقه بی جمع تعطیل.
همچنین شارح گلشن راز یعنی محمد لاهیجی جمع و تفریق را به این صورت شرح میدهد جمع در اصطلاح این طائفه فرق است و فرق احتجاب است از حق بخلق جمع الجمع شهود خلق است قائم به حق، یعنی حق را در جمیع موجودات مشاهده نماید که هر جا ظاهر گشته واین مقام بقا باالله است و این مقام را فرق بعد جمع و فرق ثانی وصحوبعدالمحو نیز خوانند زیرا بعداز وحدت صرف که جمع و محو است بمقام فرق و صحو تنزل نموده وازاین اعلی ترمقام کامل را نیست چه هر شی را چنان که هست میبیند و میداند و صاحب این مقام وحدت در کثرت. کثرت در وحدت مشاهده مینماید و نزد این چنین کامل وحدت آئینه کثرت است و کثرت آئینه وحدت وصاحب این مقام چنانچه برویت کثرت متحجب از وحدت حقیقی نمی

برویت وحدت نیز متحجب از کثرت نمی گردد.

حضرت عارف بزرگ بلخ صاحب مثنوی معنوی در این مورد چنین میفرماید :

فرق چه بود عین غیر انگاشتن — جمع غیرش را عدم پنداشتن

صاحب تعطیل اهل فرق دان — کو ندیداز حق در این عالم نشان

هرکه گویدنیست کلی هیچ غیر — در یقین اوست مسجد عین دیر

صاحب جمع است بیشش نیست فرق — جان او در بحر وحدت گشته غرق

جمع جمع است آنکه حق بیند عیان — در مزایای همه فاش و نهان

صاحب این مرتبه کامل بود — زانکه این آن هر دو را شامل بود

از گزارش فوق معنی بیت الوالمعانی کاملاً واضح میگردد باین معنی که ولی از مقام فنایا جمع بمقام بقا یا جمع الجمع رسیده و وحدت رنگ کثرت را بخود گرفته است و باوجودیکه دچار کثرت است چون از وحدت برخودار میباشد بناً دماغ وحدت خود را دو بالامیداند. اینکه نیرنگ کثرت میفرماید از آن جهت است که وحدت با کثرت که ضد همند جمع شده.

فرهنگ اصطلاحات :

کثرت ضد وحدت است که در اصطلاح صوفیه آنرا فرق نیز گویند. وحدت بمعنی یکانگی و دراصطلاح ایشان جمع گفته میشود.

نیرنگ : امری خلاف عادت را گویند.

دو بالا: به معنی دوچند است



به غفلت تاتوانی سازکن از اگهی بگذر
ندارد خواب تشویشی که از تعبیر میآید

در این بیت روی سخن به طرف کسانیست که آنها به زندگی بدون معرفت و عاری از آگاهی واقعی خوکرده و مفهوم زندگی برای آنها خوردن و نوشیدن و سعی و تلاش برای بدست آوردن اسباب دنیوی بوده و از جهان معنویت اطلاعی ندارند. هرگاه واقع بینی ملحوظ باشد خواب و بیداری این طایفه غفلت شمرده میشود منتهی باین تفاوت که چون در بیداری رنج سیه کاریها دامنگیر آنهاست لهذا تشویش و نا آرامی عاید حال شان میباشد، در صورتیکه در خواب از این همه تکالیف فارغند و اگر خواب پریشانی هم بینند تشویش آن آنقدر محسوس نبوده و نسبت به بیداری شان آرام تر میباشد پس از این تحلیل چنین نتیجه میگریم که خواب یا غفلت از این بیداری عاری از معرفت و بدون معنویت به مراتب بهتر است. بناءً علیه ابوالمعانی به اشخاص عادی توصیه میفرماید که تا توانی خواب را اختیار کن و از بیداری منصرف شو زیرا تشویش بیداری نسبت به خواب زیاده تر است.

حاصل بیت اینکه ابوالمعانی مطابق روش عرفا حیات بشری را یك خواب وخیال میداند و عقیده، وی بر این است که زندگی مردم در خواب میگذرد. زیرا زندگی که عاری از معنویت و معرفت باشد خوابی بیش نیست بلکه خواب از این چنین بیداری بهتر است. باین دلیل که در خواب تشویش های زندگی غیر محسوس است ولی در بیداری تمام نا آرامی های حیات دامنگیر میباشد.

اینك توجیه دیگری نیز به خاطر میرسد که ذیلاً توضیح میگردد :

هرگاه آگهی و غفلت هر دو را چنین توجیه کنیم که تعلق گرفتن به امور دنیوی را آگهی و تغافل و انصراف از آن را غفلت بدانیم بازهم تحلیل مناسبی بدست میآید توضیح اینکه امور دنیوی از قبیل کسب جاه و قدرت و غیره، همه و همه خواب و خیال است و هیچگونه دوام و ثباتی ندارد و بدون زحمت هم بدست نمی آید در صورتیکه در ترك آن اگر چیزی از متاع دنیوی بدست نمی آید، تکلیف و زحمتی نیز عاید نمی گردد پس از این چنین آگاهی که سراسر رنج و زحمت بوده و یك عالم تشویش برای انسان خلق کند تغافل از آن بهتر و اولی تر است.

بناً نظر ابوالمعانی در مورد آنست که این خواب پریشان به تشویش تعبیر ارزش ندارد. برای تائید این توجیه اینک چند بیت به صورت استشهاد:

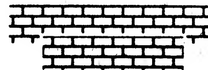
ترك آرزو کردم رنج هســتی آســان شد
سوخت پرفشانیهاکاین قفس گلستان شد

بازمیفرماید:

دو روزه فرصت و همی که زندگی نام است
گــر از هوس گــذری بــی‌ملال میگــذرد

تبصره: این تحلیل برای آن صورت گرفت تا چنین گمان نشود که ابوالمعانی خلاف عقیده، محققین خواب را بربیداری وغفلت را بر آگاهی ترجیح داده است.

نوت: توجیه ثانی مرجح مینماید.



نوحه کن برخویش اگر مغلوب چشم افتاد دل
آفتاب آنجـا که زیرخاك شـد شام است وبس

قبل از تحلیل شعر باید متذکر شد که سخنوران معاصر در مورد این بیت اختلاف نظر دارند باین معنی که کلمهء چشم را جسم میدانند و بقائید این ادعا دلایلی نیز اقامه مینماید، اما به نظر نگارنده چشم درست است نه جسم حالامی پردازیم به تحلیل بیت.
ابوالمعانی دراین بیت، میان ظاهر و باطن و مجاز و حقیقت و صورت و معنی فرقی قائل گردیده و باطن را بر ظاهر و حقیقت را بر مجاز و معنی را بر صورت ترجیح میدهد، در این سیاق دل به آفتاب و چشم بخاك نسبت داده شده که در اینصورت حاصل و ترجمه بیت چنین به نظر میرسد:
هر گاه دل مغلوب چشم قرار گرفت یا بعبارت دیگر حقیقت تابع مجاز گردید به آن مینماید که آفتاب غروب کرده و شام شده باشد و چون شام کنایه از بدبختی وسیه روزیست، بناً بحال چنین شخص گریه و نوحه باید کرد. باید دانست که در نزد اهل تحقیق، چشم وسیله دید ظاهریست و دل وسیله دید باطنی چشم تاجائی می بیند که در حیطه امکان نظر باشد اما دل آن هم دل عارف تمام کائنات را با همه کیف و کان آن مشاهده میکنند. زیرا عرفا به دل می بینند، بدل می شنوند و بدل درك میکنند و دل را آئینه تمام نمای کائنات میدانند و از همین جهت است که این طائفه را اهل دل میگویند بنابرین ابوالمعانی وسیله دید باطن یعنی دل را بر وسیله دید ظاهر که چشم است ترجیح میدهد و برکسانیکه تنها باچشم ظاهر می بینند و آن مراد از عوام الناس است نوحه و ماتم را لازم می شمارد. توجیه دیگر بیت اینکه بعضی از عرفا عشق مشرب در مبادی حال یعنی در ابتدای مرحله سلوك به عشق مجازی می گرائید وآنرا وسیله رسیدن بحقیقت می دانند. روی این اساس حسن و جمال ظاهری را به چشم سر می بینند و دل شان آنرا می پذیرد. در همین جاست که دلشان مغلوب چشم قرار میگیرد. و هرگاه این حالت مجازی برای طالب حقیقت دوام یابد و در این مقام مجازی باقی بماند بر این چنین شخص باید نوحه نمود. زیرا مجاز پل حقیقت است و در سر پل توقف بیش از حد جایز نیست و بلکه باید پل را عبور کند و خود را از مجاز بسوی حقیقت بکشاند. علی ای حال

حاصل بیت این میشود که هرگاه چشم دل شخص باز نشد یعنی معرفت حاصل نکرد و تنها بشهود چشم سر اکتفا نمود بحال او باید نوحه کرده شود.

اینرا هم باید متذکر شویم که در آثار منظوم حضرت بیدل (رح) همیشه چشم با دل در حال تقابل دیده میشود نه جسم با دل، زیرا دل یکی از اعضای جسم میباشد. اینك یك بیت بطریق استشهاد :

از سواد چشم پی بر معنـی دل برده ام
در همـین خـاك سیه آئینه دارم گـمان

در اینجا دل به آئینه و چشم به خاك سیه تشبیه شده است.

اصطلاحات :

آفتاب زیر خاك شدن کنایه از شام شدن است زیرا در قارهء هند و جاهائیکه ابوالمعانی در آنجا زیست مینمود کوه نداشت و آفتاب در دشت غروب میکرد.



گوش مروتی کو کز ما نظر نپوشد
دست غریق یعنی فریاد بی صدائیم

این بیت بیان گر روش متین عرفاست و از آن علوهمت و استواری این طایفه استخراج میگردد. هرگاه ترجمه اجمالی بیت مراد باشد چنین معنی را افاده میکند که : ما در مصایب و شدائد فریاد و فغانی نمی کنیم و از کسی دیگر جز حق تعالی استمدادي نمی خواهیم، بنابرین گوشهای مروت فریاد ما را نمی شنوند و از آن اغماض میکنند. زیرا گوش صدا و فریاد را می شنود، ولی چون ما فریاد صدا دار نداریم لهذا بگوش مروتی نمی رسد و کسی مجال ما التفاتی نمی کند و باید هم نکند. به عبارت دیگر اگر فریاد ما صدای میداشت، گوش مروتی وجود داشت که صدای ما را بشنود و بکمك ما بشتابد، اما چون ما درمصایب متحمل بوده و فریادی نمی کنیم. وکسی را به کمك نمی طلبیم بناءً هیچ گوش فریاد ما را نمی شنود.

روی این تحلیل ثبات و استقامت عرفا ثابت میگردد، چه ایشان اهل توکل اند و بجز خداوند از دیگری استعانت نمی طلبند. این طایفه خصوصاً متوکلین به ملت ابراهیم اند علیه السلام، و همچنانیکه حضرت ابراهیم حین افگندن در آتش نمرود از حضرت جبریل کمك نخواست و به حق تعالی توکل نمود، عرفا نیز اهل یقین و توکلند، و از هیچ موجودی یاری نمی جویند دلیل دیگر فریاد نکردن اینکه عرفا صابرانند و آیهء کریمه الصابرین فی الباساء و الضراء صفت ایشان اند. و فریاد دلیل بر بیصبریست.

ناگفته نماند که برخی از معنی طرازان معاصر نادانسته تصرفی در این بیت نموده و کلمهء گوش را چشم میخوانند و با این تصرف شعر را از رتبهء بلاغت پائین آورده و هم معنویت و مقام عرفانی ابوالمعانی را نفی میکنند.

هرگاه در عوض گوش چشم مورد افاده قرار داده شود چنین مطلبی را میرساند که چشم مروت اهل کرم با وجودیکه حال ما را می بیند و مشاهده میکند که ما در حال غرق شدن میباشیم با آن التفاتی به حال ما نمی کند.

از این چنین تحلیل هم شکوه و شکایت استخراج میگردد وهم کم همتی که در توقع طلب

حاجت از غیر موجود است از آن بر میآید. و این حقیقت را کسی میفهمد که به شرح حال و مطالعهء آثار ابوالمعانی آشنایی کامل داشته باشد.

هرگاه معترضی انتقاد نماید که اگر مراد ابوالمعانی چشم داشت و توقع از اهل مروت نیست چرا چنین مضمونی بسته و از فریاد دست غریق یادی نموده جواب این است که این عارف بزرگوار خواسته است وضع و شیوهء خود را با اوضاع دیگران مقایسه کند. توضیح اینکه عرفا در بلیات و مصایب تحمل داشته، در همچه مواقع فریاد و فغان نمی کنند از جادهء استقامت خارج نمی شوند و از هیچ کس کمک و معاونت نمی خواهند، در صورتیکه دیگران یعنی ارباب دنیا در مقابل شداید مقاومت نتوانسته و ناله و فریاد سر میدهند و در چنین حالتی از هر کس طالب کمک و مدد میگردند. پس از این سیاق ثبات و پایه داری عرفا و همت عالی شان استنباط می گردد.

اینکه ابوالمعانی وضع وحال خود را بدست غریق تشبیه میفرماید از آن جهت است که چون عرفا تارك دنیا میباشند و بجز بینوایی، چیزی از متاع دنیوی در دست ندارند و از طرفی در دریای معرفت غرق افکار و اندیشه های خود اند بنابر این دست غریق کنایه از همین بی بضاعتی و بی نوایی و التزام طریق فقر شان میباشد چه دست غریق را همه کس می بیند، همچنین بینوایی فقرا و عرفا را نیز هرکس مشاهده میکند منتهی اهل دنیا در حالات اضطراب. فریاد و فغان میکنند و طالب کمك میشوند اما بر عکس عرفا با استقامت و همتی که دارند نه فریاد میکنند و نه از کسی مدد میخواهند و نه کسی ایشان را در این راه کمك کرده میتواند. این تحلیل منطبق باشان ابوالمعانی و سایر عرفاست. توجیه دیگر در اینجا گنجایش نداشته و سؤ ادب بشمار خواهد آمد. فافهم.



کفر است فضولی به ادبگـاه حقیقت
در خانهء خورشید دلایل چه فروشم

از سیاق این بیت صریحاً تعریض بر استدلالیان و فلاسفه استخراج میگردد. زیرا صوفیه با اهل استدلال روابط و مناسبات خوبی ندارند این خرابی مناسبات از آن جهت است که فلاسفه در بارهء اثبات واجب الوجود دلایل اقامه میکنند. و این دلیل و برهان در نزد صوفیه فضولی پنداشته شده و بلکه آنرا کفر می شمارند.

تفصیل موضوع اینکه فلاسفه و استدلالیون هیچ حقیقی را بدون استدلال قبول نمیکنند و حتی در مورد واجب الوجود استدلال بکار می برند و به صغری و کبری می پردازند و نتیجه گیری میکنند، در صورتیکه صوفیه اشیاء را از نگاه واقعیت دیده و آنرا از طریق مشاهده مورد تحقیق قرار میدهند و مظاهر و آماریکه در کائنات بچشم ارزیابی و تحقیق قرار داده شود ومنصفانه و بی طرفانه قضاوت به عمل آید تحقیق صوفیه بر نظر استدلالیان و فلاسفه ترجیح پیدا میکند، زیرا ادراك فلاسفه سطحی و تحقیق صوفیه عمیق است، باین دلیل که استدلالیان به اسباب می پیچند صوفیه به مسبب. نزد آنها علت معتبر است و درنزد اینها علت العلل. استدلالیان برای ثبوت یك موضوع دلایل زیاد اقامه مینمایند و بجر و بحث می پردازند تا حقیقت برای شان مکشوف گردد. ولی صوفیه با یك نظر صائب و تفکر عمیق به حقایق پی میبرند و به درك آن موفق میشوند. مبنای تفکر صوفیه بر اعتقاد راسخ و عقیده ثابت است، در صورتیکه اساس نظر اهل استدلال بر شك و تردید بنا یافته است. دلیل دیگر بر رجحان روش صوفیه بر فلاسفه این است که برای صوفیه در اثبات ذات واجب علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین حاصل است مگر برای استدلالیان بجز علم الیقین آنهم آمیخته باشك و تردید چیزی وجود ندارد. توضیح مختصری در مورد یقین داده می شود.

یقین در اصطلاح صوفیه عبارت است از ظهور انوار حقیقت درحالت کشف استار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه بدلالت عقل و نقل. و مادامیکه آن نور از ورای حجاب معلوم شود آنرا نور ایمان گویند و چون از حجاب مکشوف گردد آنرا نوریقین خوانند.

یقین سه نوع است : علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین.

علم الیقین آنست که کسی از طریق استدلال و مشاهدهٔ شعاع و درک حرارت، به وجود آفتاب متیقن شود.

عین الیقن آنست که کسی جرم آفتاب را ببیند و یقین حاصل کند. حق الیقین آنست که نور چشم در مشاهدهٔ آفتاب مضمحل و متلاشی گردد و بالاثر یقین حاصل شود.

پس در علم الیقین، شی معلوم محقق و مبین شود و در عین الیقین همان معلوم مشاهد معاین گردد و در حق الیقین رسم دویی از مشاهد و مشاهِد معاینَ و معاینِ مرفوع گردد. یعنی بیننده دیده شود و دیده بیننده.

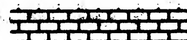
روی این توضیح چنین معلوم میشود که اساس نظر صوفیه بر سه اصل متکی مباشد و اما اهل استدلال به یك اصل که آن علم الیقین است اتکا دارند پس ترجیح عین الیقین و حق الیقین بر علم الیقین امریست ثابت. زیرا در علم الیقین سهو و خطا راه دارد ولی در عین الیقین سهوی رخ نمیدهد.

علی ای حال ابوالمعانی روش فلاسفه را محکوم کرده و طرز تفکر استدالیان را مورد تعرض قرار داده و آنرا رد میکند. و استدلال را مورد اثبات ذات واجب الوجود فضولی و اضافه گویی میداند و چون استدلال در این مورد از شك سرچشمه میگیرد آنرا کفر می شمارد و ابوالمعانی باین عقیدهٔ صاف و پاك صوفیانه معتقد است که : آفتاب آمد دلیل آفتاب. ناگفته نماند که استدلال تنها در مورد واجب منع است و در سایر موضوعات جایز : بلکه لازم است.

اصطلاحات :

فضولی : به معنی اضافه روی.

خانهٔ خورشید : در اینجا مراد از محل ظهور آثار و تجلیات است.



در این انجمن مشرب غنچـه دارم
زنم شیشه برسنـگ تا جـام گیرم

طایفه از عرفا را اهل مشرب میگویند باین معنی که روش و سلوك آنها با سایر عرفا فرق میکند. ابوالمعانی نیز یکی از بزرگان همین فرقه است و هرگاه در جستجوی مشرب عرفانی ابوالمعانی برآئیم بوضوح می پیوندد که این بزرگوار در راه کسب معرفت صعب ترین و مشکل ترین روشها را انتخاب نموده و تحمل این همه صعوبت ها از کم کسی ساخته است. ابوالمعانی انتظار را بر وصل، فقر را بر غنا، نرسیدن را برسیدن و درد را بر دوا و غیره ترجیح میدهد که این ادعا را میتوان در آثار وی بکثرت مشاهده نمود. اگر درست تحلیل و ارزیابی شود این همه مشکل پسندیها که از آن بمشرب عبارت کرده دلیل بر بزرگی ظرف و استعداد باطنی ویست. برای تأیید مطلب اینك یکی دو بیت طور استشهاد آورده میشود.

بدسـت آوردن مطـلب ندارد لذتی چندان
عجب کیفیتی دارد به مطلب نا رسیدن ها
حصول مطلب از ذوق تـمـنا میکند غـافل
زمان انتظـار هرچـه باشد دیر میخـواهم
نا محرم کرشمهء خـوبان کـسی مباد
باب ترحـمیم زمـانی عتـاب کـن

از مثالهای فوق کاملاً روش و مشرب ابوالمعانی واضح میگردد. و تاجائیکه در عبارت بیت مطلع نیز غور به عمل میآید قضیه از همین قرار است، چه ابوالمعانی در عوض جام درست از جام شکسته و بسنگ خورده استفاده میفرماید حالا می پردازیم به تحلیل و تفسیر بیت مورد نظر.

ابوالمعانی مشرب خود را چنین تعریف میکند که من در انجمن دنیا مشرب غنچه را دارم توضیح بیشتر اینکه تا غنچه از هم جدا نشود یا باز نگردد شکل جام را بخود نمی گیرد یعنی همچنانیکه غنچه با جام متلاشی جام میگیرد من هم با شکست آرزو ها متمتع میگردم. به عبارت دیگر، دیگران از جام درست که کنایه از حصول مطلب است استفاده

میکنند ولی من مانند غنچه شیشه آرزو ها را بسنگ میزنم و از شکست آن تمتع گرفته و به مقصد میرسم. زیرا در این راه ترک لذایذ و قطع اسباب و محرومیت شخص عارف را به مطلب میرساند نه کسب آن. در اینجا شکست منظور است نه درستی.

شکست تو اینجا درستی نماست
که بحر کرم سر بسر مومیاست
ز جنس شکست آنچه پیدا شود
بر آن آستان قیمتش واشود
بر آن گل کند گریه ابر بهار
که رنگ شکستن نکرد اختیار

اصطلاحات :

انجمن : محفل و مجلس اما دراینجا مراد از دنیاست.

مشرب : روش و مسلك عرفانی را گویند

غنچه : گل ناشگفته است و در اصطلاح آنرا پندك می نامند

شیشه برسنگ زدن : کنایه از ترك تمتع و پراگنده شدن جام گرفتن مراد از به مطلب رسیدن است.



بیگانه وضعیم یا آشنا ئیم
ما نیستیم اوست او نیست ما ئیم

بیت مطلع یکی از مباحث تصوف وحدت الوجودیست و تا وقتیکه موضوع مطابق قواعد تصوف مورد ارزیابی قرار داده نشود، تحلیل آن مشکل به نظر میرسد. مخصوصاً مصرع ثانی بیت که در آن یك مرتبه ما نفی شده و بار دیگر او نفی گردیده خالی از اشکال نیست. حالا بیت مذکور مطرح میگردد.

ابوالمعانی در مصرع اول از بیگانگی و آشنایی که دو موضوع متضاد است بحث نموده و همینطور در مصرع ثانی نیز از ما و او و هستی و نیستی ذکری فرموده و موضوعات را باهم وفق داده است.

به نظر ابوالمعانی انسان از دو حالت خارج نیست. یعنی یا از معرفت حق تعالی بیگانه است و یا اینکه به معرفت آشنایی دارد. آنانیکه از حق بیگانه اند مسلماً معروض به فنا ونیستی است و بر عکس کسانیکه به حق آشنا شده یعنی ذره صنعت محو آفتاب حقیقت گردیده یا به عبارت دیگر به حق تعالی اتصال حاصل نموده این عده، فانی نگردیده و در ضمن هستی مطلق او تعالی باقی میماند. چون از اتصال سخن به میان آمد، برای اینکه مطلب بهتر روشن شده باشد، در مورد ار عرفا نقل قول مینمائیم.

اتصال وحدت الوجودی عبارتست از وصول ذات محب بصفات محبوب و متصف شدن محب بدان. البته مراتب این اتصال را نهایت نیست زیرا کمال او صاف محبوب را غایت نیست واین حال را به اصطلاح صوفیه سیر فی الله خوانند. پس روی این توضیح کسیکه باین مقام رسید هستی خود او فانی میشود و در پرتو اتحاد و اتصال محبوب ادعای هستی میکند. زیرا رسم دویی از بین مرفوع میباشد.

بناءً علیه ابوالمعانی میفرماید که بیگانگی از حق نیستی محض است و اشنایی با او هستی صرف. یعنی مادامیکه از حق دوریم و بیگانه وضع هستیم نیست میباشیم اما هنگامیکه اتصال پیدا کردیم آنوقت ما هست شمرده می شویم زیرا رسم دویی از میان برداشته شده میباشد. اینکه در مصرع ثانی میفرماید : «مانیستم» این مربوط به فقره، اول مصرع اول

است که آن مراد از بیگانگیست و اینکه میگوید «اونیست مائیم» مربوط به قسمت دوم مصرع اول است که آن عبارت از آشنایست. باید دانست که اشکال موضوع در مصرع دوم بیت است که میفرماید «اونیست مائیم» و ازاین عبارت ظاهراً چنین فهمیده میشود که ابوالمعانی او را نفی کرده نعوذ بالله. در حالیکه چنین نیست و مراد ابوالمعانی از «او نیست» وحدت و اتصال است، چه در اتصال دوریی وجود ندارد و در اتحاد و اتصال او گفتن گنجایش ندارد و اگر او گفته شود وحدت به دوریی تبدیل می شود. بناءً ابوالمعانی میفرماید که در حال اتحاد و اتصال «او» گفتن درست نیست بلکه باید در چنین حالتی در عوض او «ما» گفته شود. غرض اینکه در اتصال دوریی وجود ندارد و ما متحد هستیم. که در اینصورت سخن وجه معقولی که منطبق با روش صوفیه است پیدا کرده و اشکال موضوع رفع میگرد. و هرکس غیر از این فکر کند اشتباه محض است.

در پایان مقال باید متذکر شد که عرفای وحدت الوجودی قایل به «همه اوست» میباشند. اما ابوالمعانی با وصف اینکه مسلکاً وحدت الوجودیست، با این طرز تفکر مضمون دیگری بر مسلك این طایفه اضافه کرده و او گفتن را جایز نمیداند زیرا او گفتن وحدت را نفی میکند. فلهذا ابوالمعانی عوض «او» «ما» را اختیار نموده است.

حرفم همه از مغز است از پوست نمی گویم
آنرا که بجز من نیست من اوست نمی گویم

اصطلاحات :

بیگانه ضد آشناست و بیگانه وضع یك ترکیب توصیفی و کنایه از شخص بی معرفت میباشد.

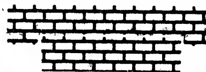


قبله خوانم یاپیمبر یا خـــدا یا کعبـه ات
اصطلاح شوق بسیار است و من دیوانه ام

فنا فی الشیخ یکی از احوالیست که در مبادی سیر و سلوك برای عرفا حاصل می شود و در این حالت عارف دچار غلیان عشق و محبت گردیده و تمام محاسن و مزایا را در وجود شیخ و مقتدای خود جمع میداند و او را بالاتر از همه چیز می شمارد. و اگر چنین علاقهء به پیر و مربی خود پیدا نکند فیوضات و برکات معنوی از وی گرفته نمی تواند بنابر این ابوالمعانی نیز وقتی این شعر را سروده که به فنافی الشیخ دچار بوده هرگاه کتاب چهار عنصر ابوالمعانی مطالعه شود معلوم می گردد که وی حین اقامت در شهر دهلی با یك تن از شخصیت های بزرگ روحانی که شاه کابلی نامیده می شد ملاقی شده و مدتها تحت تأثیرات روحانی وی قرار گرفته است و این بیت را در حال غلیان شوق در برابر وی سروده است و این حالت که آنرا مغلوبیت میگویند در طریقت مقبول است و ایرادی بر سالك وارد نمی شود اما اعتراض شریعت را نیز باید مرفوع ساخت. به عقیدهء نگارنده وقتیکه کلمات بیت از لحاظ اصطلاحات ارزیابی شود اعتراضی باقی نمی ماند. زیرا کلمات، هم معنی لغوی دارد و هم معنی اصطلاحی هرگاه در سیاق بیت معنی مجازی و اصطلاحی مد نظر گرفته شود اشکال رفع میگردد باین معنی که در اصطلاح پدر و مرشد و سایر حقداران را قبله و قبلهء امجدمی خوانند چنانچه "مراسلات همین اصطلاح بکار برده می شود. همچنین کلمهٔ پیمبر که به معنی برندهء پیام یا پیغام است اطلاع آن بر قاصد نیز شده و در بین مردم متعارف است. به همین صورت کلمهء خدا به سلطان و اولوالامر و غیره اطلاق میگردد. همینطور به مادر یا کسانیکه طرف حرمت واقع میباشند کعبه خطاب میکنند که در اینصورت همهء این کلمات که عبارت از قبله و پیامبر وخدا و کعبه باشد مجاز متعارف شمرده شده و مصطلح میباشد. فلهذا چون شخصیت روحانی حضرت شاه کابلی در نزد ابوالمعانی همین حیثیت را داشت بناءً این کلمات را به مفهوم مجازی و اصطلاحی آن در برابر وی استعمال نمود. دلیل توجیه مجازی آنکه ابوالمعانی در مصرع ثانی بیت از اصطلاح حرف زده و از این برمیآید که مراد ابوالمعانی از استعمال این کلمـــات وجه اصطـــلاحی نیز میباشد که در مورد اشخاص

زوی الاحترام مجازاً بکار برده می شود. پس در اینصورت اعتراض شرعی نیز بر ابوالمعانی وارد نمی گردد، چه ابوالمعانی با استادی خاصی که در سخن دارد با استعمال کلمهء اصطلاح، خود را از قید اعتراض و ایراد رهانیده است. از جانب دیگر ابوالمعانی خود را در این حالت دیوانه خوانده است. و در نزد شریعت بر دیوانه قلم نیست و قابل تعزیر نمی باشد.

در سیاق بیت مطلع کلمه اصطلاح رمز تحلیل شمرده می شود.



خلـق در دیـرو حـرم تگ زد و من
دل آســـوده زیـــارت کـــردم

سیر و سلوك یکی از مباحث عمده، تصوفیست که عرفا در باره، آن زیاد سخن گفته اند. سیر به فتح سین و سکون یای تحتانی مراد از حرکتیست که صوفی در طی مقامات به عمل می آورد و این سیر و حرکت را متصوفین دو نوع تشخیص داده اند که یکی آنرا سیر مستطیل و دیگر آنرا سیر مستدیر مینامند سیر مستطیل را عرفا بعد در بعد میخوانند زیرا عامل آن مقصود خود را دور از خود فکر میکند و لهذا بدنبال آن سیر و حرکت می پردازد. و سیر مستدیر را قرب در قرب میگویند، از این جهت که اینچنین سالك مطلب خود را بخود نزدیك دانسته و آنرا در آستان دل خود جستجو میکند البته در همان دلیکه خالی از هوا و هوس و علایق نفسانی باشد و تفرقه در آن راه نداشته باشد.

این چنین سیر دلیل بر کمال صوفیست و صاحب این سیر از کملا بشمار میرود چون ابوالمعانی نیز از اهل سیر مستدیر است بناءً میفرماید که اهل سیر مستطیل یعنی ناقصان و متبدیان در دیر و حرم تگ میزنند و دنبال مطلب سرگردانند ولی من که اهل سیر مستدیر میباشم دل آسوده و خالی از اغیار را که آن آستان مقصود منست زیارت میکنم.

اینك چند بیتی به طریق استشهاد :

یار را باید از آغوش نفس کـرد سـراغ　　آنقـدر دور متازید که فـریاد کنید
هرچه خواهی همه در خانه خود می یابی　　همچو آئینه اگر حلقه زنی بر درخـویش
فـنـا مثـالم و آئینه بقا اینجاست　　کجا روم ز در دل که مدعا اینجاست

این را هم باید متذکر شد که سالك را در بدو امر از سیر مستطیل و نفس سوزیها چاره نیست تا اینکه به اصل دوم برسد و به مطلب فایز گردد چنانچه ابوالمعانی در این باره میفرماید :

سعی بیهوده ندانم بکجایم مـی برد
نفس سوخته شد سرمه که آوازم کرد

به وحدت من و تو راه شبهه نتوان یافت
منم من وتو تویی نه منـی تو ونه تومـن

طوریکه از سیاق بیت مفهوم میگردد ابوالمعانی در این بیت از دو اسم مبارك الهی جلت عظمته و مظهریت آن بحث میکند که آن دو اسم عبارت از اسمای مبارك "احد" و "واحد" است. چه در مصرع اول بیت، ابوالمعانی دم از وحدت میزند و دربین خود و اوتعالی و تقدس وحدت قایل میگردد و این مظهریت مربوط به اسم واحدیت است که آنرا نظر به قواعد تصوفی وحدت در کثرت مینامند.

با در نظر داشت مراتب فوق این هم یك امر ثابت است که خداوند در همه جا و با همه کس موجود است و بر تمام کائنات محیط میباشد، علی الخصوص با انسان از رگ گردن نزدیکتر است. لهذا هیچ یك از او تعالي جدا نیست و جدایی که نباشد وحدت مسلم و مقرر است و از همین جهت است که ابوالمعانی دم از وحدت میزند ودر وحدت خود با او تعالی شك و شبهه ندارد. و اما وقتیکه احدیت حضرت حق (ج) مد نظر قرار میگیرد و یکتایی محض و یگانگی صرف مراد میباشد در اینصورت هیچیك دم از وحدت با او تعالی و تقدس زده نمی تواند. چه هیچ حادث با قدیم و هیچ ممکن با واجب نسبتی بهم رسانیده نمی تواند. و بنده باید حد خود را بشناسد. به همین مناسبت است که ابوالمعانی در مصرع ثانی بیت میفرماید که من منم یعنی من بنده ام و تو خدایی، نه تو بنده یی و نه من خدا.

چون در این مقام احدیت موضوع بحث است بنابرین ابوالمعانی به عبدیت و بندگی گرائیده و او تعالی را از همه کس و همه چیز منزه و مبرا دانسته است. اینك یکی دو بیت طور استشهاد آورده می شود :

۱-چه ممکن است که حق خلق و خلق حق گردد   نه این قـدیم تـواند شـد و نه آن حادث
۲-پرواز بندگـی به خـدایی نمـی رسد   ای خـاك خـاك باش بلند است آسمان

هرگاه دو مسلك تصوف ملحوظ قرار داده شود مصرع اول مربوط بوحدت وجودی و مصرع ثانی تعلق بوحدت شهودی دارد.

مضمـــون پیش پا نیز آســان نمتــوان خواند
صد صفر و یك الف بود حیرت فزای نرگس

در بیت مطلع دیده می شود که ابوالمعانی از مضمون پیش پا یاد آور شده و خواندن آنرا مشکل وانمود فرموده است. در صورتیکه مضمون پیش پا در اصطلاح ادبا، عبارتی را گویند که اشکالی نداشته و معنی و مفهوم آن علی الغور در ذهن انتقال نماید.

به نظر نگارنده این طرز تفکر ابوالمعانی دو وجه خواهد داشت. یکی آنکه بعضی مضامین از روی عبارت سهل و آسان مینماید ولی از لحاظ معنی مشکل میباشد که این نوع کلام را اهل ادب سهل ممتنع میگویند. بنابر این شاید یکی از نقاط نظر ابوالمعانی، در این سیاق همین سهل ممتنع باشد اما منظور اصلی از مضمون پیش پا شاید خاك باشد، زیرا خاك در پیش پا قرار دارد و بناءً مضمون پیش پا افتاده شمرده می شود و لی با وصف مطالعه آنْ آسان نیست چه از لحاظ ظاهر و چه از لحاظ باطن. برای فهم ظاهری خاك یك کار شناس ماهر در کار است تا آنرا از نقطهء نظر عناصر و ترکیبات کیمیاوی و املاح و غیره مطالعه کند و تأثیرات آنرا در موجودات مخصوصاً در نباتات درك نماید.

و اما فهم حقیقی در مورد خاك مربوط به تفکر عمیق عرفاست که در این سلسله زیاد پیچیده اند و از اقوال و نظرات آنها بر میآید که صدها حکمت الهی در خاك نهفته میباشد. چنانچه روی همین حکمت هاست که منشأ نخستین آفرینش انسان خاك بوده و در آخر نیز بخاك سپرده می شود. بناءً علیه ابوالمعانی از این مضمون پیش پا افتاده مطالب مهمی بوجود آورده و آنرا در معرض بیان قرار داده است.

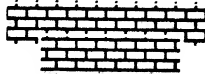
حالا ببینیم مصرع ثانی حاوی چه مضامینی است. طوریکه دیده می شود در مصرع ثانی نرگس مثال آورده می شود و صد صفر و یك الف آنرا حیرت فزا میخواند.

در اینجا ابوالمعانی در مبحث بیالوژی وارد شده و برای نرگس صد صفر و یك الف قایل می شود و الف کوچکی را که در بین جام نرگس است آنرا یك الف و ذراتی را که در اطراف آن قرارد دارد و این ذرات توسط پروانه ها و غیره نقل و انتقال میگردد بصد صفر تعبیر میفرماید و چون نرگس از لحاظ وضع سرنگون است و این یك الف و صد صفر در پیش پای

او قرار دارد بناءً ابوالمعانی آنرا نیز مضمون پیش پا میخواند و مطالعه آنرا دشوار وانمود می کند، زیرا وقتیکه صد صفر در پهلوی یك الف قرار داده شود از دایره حساب خارج شده از ملیارد ها بدر می رود. پس با در نظر داشت مطالب فوق بیت مورد نظر چنین معنی را افاده میکند که :

اسرار کائنات ولو پیش پا افتاده هم باشد به آسانی خوانده نمی شود و همچنانیکه نرگس مضمون پیش پای خود را که خاك است بدرستی مطالعه کرده نمی تواند.

ناگفته نماند که برخی از فضلای معاصر صد صفر و یك الف را وحدت و کثرت دانسته اند، در صورتیکه وحدت و کثرت از مباحث عمده تصوف است و این چنین مباحث پیش پا شمرده نمی شود و همینطور توجیهات دیگری نموده اند که قناعت شخص فراهم نمی شود.



آفـــاق جـــاندارد همت کجـــا نشیند
سنگ از نگین براید تا نام ما نشیند

طبقه، صوفیه عموماً و یك طایفه آن خصوصاً از شهرت طلبی استبعاد جسته و سعی دارند که حیات صوفیانه، خود را در گمنامی به پایان برسانند. اختیار این وضع از طرف عرفا به خاطر آنست که از آفت شهرت برکنار بمانند و وقت کافی برای امور تصوفی خود داشته باشند. چه در شهرت رجوع مردم بسوی آنها زیاد می شود و ایشان از کار اصلی خود که دوام ذکر است باز میمانند و این امر به ذات خود آفت بشمار می رود.

گذشته از این عرفاء با بلند نظری خاصی که دارند به اعتبارات دنیوی دل نه بسته و به آن اعتنایی ندارند، زیرا میدانند که اعتبارات دنیوی دل نه بسته زیرا میدانند که اعتبارات دنیوی پوچ و بی ثبات و همه دام فریب است و چون آنرا منطبق با شأن انسانیت نمیدانند لهذا از آن اعراض میکنند.

عرفا را عقیده بر این است که انسان برای عبادت و معرفت حق تعالی خلق شده، و باید وقت گرامی در همین راه صرف شود.

ذوق شهرت ها دلیل فطرت خام است و بس　　صورت نقش نگین خمیازه نام است و بس

بناءً علیه ابوالمعانی در شعر فوق به همین مطلب تماس گرفته و اظهار نظر میکند که آفاق جایی برای نشستن همت فقرا ندارد، یعنی همت فقرا عالی است و تعلق گرفتن بدنیا، دون شان شان میباشد، پس سنگ از نگین خانه یا حلقه، نگین باید خارج شود تا نام مادران بنشیند. در اینجا باید توضیح نمود که در گذشته اشخاص شهرت طلب مثل امراء و غیره نام خود را در نگین انگشتر می کندند و این امر سبب شهرت شان میگردید و این نام را در یکی از احجار مثل عقیق و غیره حك مینمودند. و مراد ابوالمعانی از سنگ همین سنگیست که در آن نام کنده میشد. اینکه میفرماید که سنگ از نگین برآید یعنی حقیق از نگین خانه یا حلقه نگین بر آید تا نام ما یعنی عرفا در آن بنشیند. طبعاً وقتیکه سنگ مذکور از نگین خانه بر آمد نگین خانه خالی میگردد و عوض نام گمنامی باقی میماند. حاصل اینکه نام فقرا در انگشتر گمنامی می نشیند نه درنگین شهرت. زیرا منظور خدا پرستیست نه دنیا پرستی.

جنونی یا دل گمگشته از کوی تو میآید
دماغ من پریشان است یا بوی تو میآید

این بیت یکی از اشعاریست که در مجالس و محافل زیاد خوانده شده و در بین مردم متداولست و اکثری را عقیده بر این است که این بیت در نوع خود عشقی است و تنها توجیه و تعبیر مجازی دارد. اما اگر در بیت مذکور امعان نظر بکار برده شود فهمیده می شود که این عده اشخاص بخطا رفته اند و شعر مورد نظر کاملاً تصوفیست و در این حقیقت، مجاز را دخلی نیست. به عبارت دیگر این بیت منعکس کنندهء حال و مقام تصوفی ابوالمعانی بیدل (رح) است. برای اثبات ادعا اولاً بیت مطلع را از طریق مجاز مورد تحلیل قرارمیدهم که از آن چنین تجزیه و تحلیل بوجود میآید :

ای معشوق دل گمگشتهء آمیخته با جنون از کوی تو بطرف من میآید، نمیدانم که دماغ من پریشان است یعنی درست درک کرده نمی تواند یا واقعاً بوی تو میآید؟

از این ترجمهء لفظی و تحلیل مجازی معنای که منطبق با شأن ادبی و عرفانی ابوالمعانی باشد حاصل نشد بلکه خلاهایی در این گونه توجیه بوجود آمد که قابل قبول نمی باشد، چه از این تحلیل بر میآید که دل عاشق از درد و رنج بستوه آمده و کوی معشوق را ترک میگوید و دوباره در نزد عاشق بر میگیردد و از همین دل که در حال مراجعت است بوی معشوق می آید. هرگاه تحلیل بیت همین توجیه مجازی باشد اعتراضاتی بر آن وارد می گردد : اول اینکه عاشق نباید از عشق و محبت که یك امر ذوقیست و برای عاشق بالاتر از آن موضوعی نیست خسته شود. هرگاه خسته شد و از آن منصرف گردید علاوه بر آنکه بی ثباتی عاشق از آن استنباط می شود، با این انصراف کیفیتی برای عاشق نیز باقی نمی ماند. دیگر اینکه وقتیکه عاشق از عشق و محبت صرف نظر نمود و از آن اعراض کرد، بوی معشوق برای وی چه اهمیت و ارزشی را در بر خواهد داشت؟ تا ذوق زده بگوید که بوی تو با دل گمشدهء من میآید. پس چنین نتیجه میگیریم که این بیت رنگی از مجاز نداشته و بلکه حقیقی در آن نهفته است که با توجیه حقیقی میتوان به مطلب اصلی پی برد. توجیه حقیقتی آن است که عرفا یا به عبارت دیگر عشاق دلباخته، سالهای متمادی بسیر و سلوك می پردازند و مدارج

آنرا یکی بعد دیگر طی کرده و بعروج خود ادامه میدهند و پس از تکمیل دوباره نزول اختیار میکنند و مقام ارشاد را احراز و مربی اهل سلوك قرار می گیرند.

بناءً علیه ابوالمعانی نیز پس از تکمیل سیر و سلوك باین مقام فایز گردیده و بدین جهت است که دل گمگشته، وی بازگشت نموده و بوی معشوق را آمیخته با جنون محبت بوی میرساند و ابوالمعانی وصف الحال خود را بیان میکند.

پس باید اذعان نمود که روی سخن بطرف معشوق بی همتاست و توجیه مجازی در این سیاق گنجیده نمی تواند.



در نالهء خامش نفسان مصلحتی نیست
ای صافی مطلب نفــسی زنگ برون آ

حضرت ابوالمعانی در این بیت صوفیانه یکی از روش ها و مبانی تصوف را که مراد از ستر حال است با عبارات لطیف و معانی باریك بیان میفرماید. اما سیاق بیت طوری تنظیم شده که خواننده در وهلهء اول گمان میکند که مطلق زنگ بر صاف ترجیح داده شده است، در صورتیکه قاعدتاً صاف بر زنگ مرجع است، مخصوصاً در تصوف که هر صوفی میکوشد تا از طریق ریاضت و تقوی زنگار را از وجود خود رفع نماید وباطن خود را صاف سازد و مستعد برای انعکاس تجلیات گردد.

بنابر این بیت مطلع مستلزم تفکر عمیق است تا فهمیده شود که چطور و بچه صورت و در کدام مورد، زنگ بر صاف ترجیح دارد. حالا وارد می شویم در اصل مطلب.

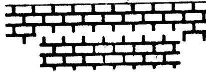
اصول تصوف ناله کردن را که در برخی مورد شکوه و شکایت گفته می شود برای صوفی مجاز نمیداند، زیرا در ناله کردن علاوه بر شکوه افشای راز نیز مضمر است واین چیزها با روش تصوف انطباق ندارد، بلکه قاعدهء اصلي دراین راه آنست که صوفی در همه احوال خاموشی اختیار کند حتی ضبط نفس نموده واز خود چیزی بروز ندهد پس روی این قاعده، ابوالمعانی اظهار نظر میفرماید که برای صوفی خامش نفس ناله کردن جایز نیست و هیچ مصلحت ومنفعتی درآن وجود ندارد، بلکه افشای راز در آن موجود است، لهذا باید از آن خودداری کرد چنانچه حضرت خواجهء شیراز هم باین عقیده همنواست و میفرماید که :

مصلحت نیست کــه از پرده بــرون افتد راز
ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

و اما توجیه مصرع ثانی چنین به نظر میرسد که صافی مطلب کنایه از خالص ساختن مطلب است و مطلب عارف یا صوفی رسیدن به حقیقت است و به حقیقت رسیدن وقتی برای صوفی میسر می گردد که مطابق روش تصوف چیزی از خود بروز ندهد یعنی حال خود را بپوشاند واین ستر حال زمانی حاصل می شود که صوفی ناله نکند.

اینکه میفرماید که زنگ برون آ ، معنیش این است که حال خود را مستور نگه دار، زیرا

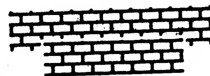
مستوری حال بزنگ ظاهر شدن حاصل می شود نه به صاف جلوه کردن، یعنی از زنگ چیزی مکشوف نمی شود و برعکس از صاف همه چیز معلوم میگردد. برای تائید ادعا آب صاف و آب مکدر یا آئینه صاف وآئینه مکدر را میتوان مثال آورد. پس ابوالمعانی بصوفی خامش نفس که جویای حقیقت است توصیه میفرماید که زنگ ظاهر شود و حال خود را از انظار مردم مستور نگه دارد. زیرا در ناله کشف حال مترتب اسپت واین خلاف روش کملای صوفیه میباشد.



دیده ها باز است اما خواب می بینم وبس
تا مژه برهم نیآید هیچــکس بیدار نیست

این بیت دو توجیه دارد. یکی آنکه بحکم حدیث نبوی صلعم «مردم خوابند وقتیکه مردند بیدار می شوند» این شعر در حقیقت تفسیر همین حدیث شریف است که هرگاه امعان نظر بکار برده شود واضح میگردد که حیات مردم واقعاً در خواب میگذرد و بیداری حقیقی برای همه کس میسر نیست، زیرا اگر بیداری واقعی میداشتند همه اوقات گرامی را در طلب دنیای بی ثبات و موهوم صرف نمی نمودند و یکسره غرق مادیات نمي شدند. چون تمیز واقعی برای مردم میسر نیست، بناًء این چنین بیداری را نمی توان بجز خواب و خیال تعبیر دیگری نمود. پس همنیکه این فاقدان تمیز از دنیا چشم پوشیدند بیدار می شوند و آنوقت می فهمند که در دورهء کوتاه زندگی چه اشتباهاتی را مرتکب گردیده و مصدر چه خطاهائی شده اند مع الاسف که در آن وقت این انتباه برای آنها مفید فایده نیست. البته اهل معرفت و مردمان آگاه که ارزش وقت را دریافته و آنرا صرف معنی نموده اند از این قید مستثنی میباشد .

توجیه دیگر اینکه در نزد متصرفین کرام وسیله دید باطنی و حقیقي دل است و وسیله دید ظاهری که چشم است در نزد آنها اعتباری ندارد بهمین جهت است که ابوالمعانی چشم های باز اهل دنیا را که معطوف به ظاهر است بخواب نسبت داده و میفرماید که تا مژه بسته نشود و با چشم دل نبیند بیداری شمرده نمی شود.



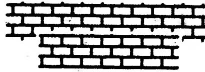
سخن غرور جنون اثر بزبان جرأت ماست تر
مژه بشکنی برهٔ نظر پراگر دهی بخدنگ ما

غرور وخود خواهی یکی از عادات و خصائل نا پسند است مخصوصاً در نزد عرفا غرور بهیچ وجه یك امر مطلوب شمرده نمی شود، یعنی این عمل نه در شریعت مجوزی دارد و نه در طریقت. بلکه در هر دو طریق مردود میباشد. زیرا غرور و استکبار یك عمل شیطانیست و این خصلت یك امر کسبی است که در مواقع مختلف بنابر عواملی برای انسان عارض می شود. هرگاه به جستجوی عوامل آن برائیم اکثراً اموردنیوی از قبیل قدرت و مقام و دسترسی در موضوعات مادی باعث غرور و تکبر می گردد همچنین عوامل دیگری نیز سبب این خصلت مذموم شده میتواند. مثلاً تشویق و ترغیب و یا تحسین و تمجید بیش از حد مردم شخص را بسوی غرور و خود خواهی می کشاند، یا به عبارت دیگر، مدح مادحان، ممدوحان را گرفتار غرور و سرکشی میسازد. تنها طایفه که به مدح مادحان فریب نخورده و غرور دامن آنها را گرفته نمی تواند کملای عرفاست، چه ایشان غرور را یك عمل قبیح دانسته و از وضع اصلی خویش که آن عجز و انکسار و مستقیماً ضد غرور و نخوت است پا فراتر نمی گذارند. از همین جهت است که ابوالمعانی به همین موضوع تماس گرفته و خطاب به شخص مداح میفرماید که : سخن غرور که از جنون و دیوانگی منشأ میگیرد به زبان ما راست نمی آید و ما نظر به جرأتیکه داریم، سخن غرور به زبان ما تر می شود، یعنی خجالت میکشد و مجال اظهار را پیدا نمی کند. پس اگر تو خواسته باشی که با استعمال مدح و وصف بیجا ما را در حال غرور ببینی و ما را در این کار تشویق نمایی این ناممکن است و تو هیچگاه ما را در این وضع نخواهی دید.

باید دانست که مژه شکستن کنایه از ندیدن است، زیرا وقتیکه مژه در چشم شکست شخص چیزی را نمی بیند. وپر بخدنگ دادن مراد از تشویق و ترغیب میباشد زیرا پر دادن به تیر سبب سرعت تیر میگردد. حاصل اینکه ابوالمعانی خطاب به مداح میفرماید که هر قدر ما را براه غرور تشویق کنی سخن غرور آمیز از زبان ما بر نمی آید و ما را در حال غرور نخواهی دید. یعنی کور خواهی شد ولی غرور ما را به چشم نخواهی دید.

چه سیل است یارب دم تیـغ او
که چون از سرم بگذرد پـل کند

این بیت مطابقت دارد با حدیثی که حضرت پیغمبر اکرم صلعم فرموده : «اَلمَوتُ جِسرٌ یُوصِلُ الحَبِیبَ اِلیَ الحَبِیب»
ابوالمعانی در اینجا سیل را به دم تیغ آبدار نسبت میدهد. زیرا تیغ و سیل هر دو هلاک کننده است، بناءً میفرماید که دم تیغ محبوب آن چنان سیلی است که چون از سر میگذرد پل میسازد. در صورتیکه سیل در موقع گذشتن از سر پل آنرا ویران میسازد و باعث انهدام آن می شود، همچنین تیغ که از سر بگذشت موجب هلاکت میگردد، اما در اینجا بر عکس عوض انهدام تعمیر میکند و به جای هلاك، حیات می بخشد.
حاصل مطلب اینکه هر کس به سیل دم تیغ محبت کشته شود،از روی حقیقت زندگانی جاوید می یابد و مرگ ظاهری باعث میگردد که حبیب به حبیب وصل شود.



عجز بساط اعتبار از مـدد غـرور چند
بنده به خود نمی رسد تا به خدا نمی رسد

۱- غفلت گوهر ازمحیط خجلت هوش کس مباد
جرم به خود رسیدن است اینکه باو نمی رسم

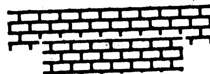
از سیاق این دو بیت چنین بر میآید که یکبار حضرت ابوالمعانی به خود رسیدن را اول کار وبه خدا رسیدن را آخر کار میداند و در بیت دیگر به خدا رسیدن را اول و به خود رسیدن را در آخر تشخیص میدهد، که در اینصورت تضادی در بین دو قول ظاهراً رونما می گردد. ولی هرگاه قواعد تصوفی در مورد بکار برده شود اشکال موضوع مرفوع میگردد باین معنی که عارف در بادی حال یعنی در مراحل سیر و سلوك اولاً معرفت نفس را که مراد از بخود رسیدن است حاصل میکند و پس از این مرحله اولاً مقام جمع و بعداً مقام جمع الجمع را احراز مینماید و پس از عروج قوس نزولی خود را می پیماید تا اینکه بالاخره به تکمیل سلوك فایز میآید و اینچنین یك عارف را به اصطلاح صوفیه کامل مکمل میخوانند. باید دانست که اینچنین سیر و سلوك که عروج و نزول را طی نموده و به تکمیل فایق آید برای همه عرفا میسر نیست، بلکه بعضی باین دولت فایز می گردند و سایرین در نیم راه باقی میمانند. حالا با تطبیق این چوکات تصوفی دو بیت فوق مطرح قرار داده می شود :

حضرت بیدل در بیت اول بسالك راه هشدار میدهد که معرفت نفس که مراد از گوهر شدنست کافی نبوده بلکه باید صوفی یا عارف از آن گذشته و مدارج بالاتر را که مراد از سیر آفاقی و انفسی است بپیماید و بالاخره به مقام عبدیت و بندگی مستقر شود، بنابر این ابوالمعانی گوهر شدن را خجلت هوش و غفلت میداند و آنرا جرم پنداشته و مانع او شدن تلقی میکند.

و اما در بیت دوم خطاب ابوالمعانی به آن عارفیست که از معرفت نفس بالاتر رفته، به معرفت حق پیوسته و در بحر وحدت مستغرق میباشد. در این مقام که آنرا «جمع» میگویند عارف خود را محو و نابود می بیند و کلماتی چون انا الحق و غیره از و سر میزند. چون از نظر ابوالمعانی این مقام نیز تکمیل شمرده نمی شود، بنا بر این اینچنین عارف مستغرق را

مخاطب ساخته و به وی میفرماید که تو یك موجود عجز بساطی، لهذا غروری در کار نیست زیرا حادث قدیم و ممکن واجب شده نمی تواند، پس بهتر آنست که از این مقام گذشته و مقام اصلی را که بندگیست احراز نمایی. با این تحلیل رسیدن به خود بعد از رسیدن به حق تعالی جل جلاله میسر می گردد یعنی بعد از آنکه عارف به خدا رسید باید سعی کند که از این مقام گذشته و با سیر نزولی به مقام بندگی که عبارت از بخود رسیدنست برسد.

فلهذا از این توضیحات چنین بر میآید که به خود رسیدن در بیت اول مراد از معرفت نفس است که در نیمهء راه قرار داشته و قبل از بخدا رسیدن است و در بیت ثانی مراد ایشان از بخود رسیدن همان مقام اصلی تکمیل است که بعد از رسیدن به خدا برای عارف میسر می گردد. به عبارت دیگر به خود رسیدن در یکجا در حال عروج و در جای دیگر در حالت نزول میباشد که تفصیل آن داده شد و تضادیکه ظاهراً در بین دو قول به نظر میرسد مرفوع گردید.



فـریبم میدهد آســـودگی اي شـوق تدبیری
برنگ غنچه خوابی دیده ام ای صبح تعبیری

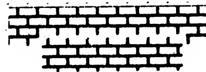
زندگی بااینکه ادراك و تعقل درآن زیدخل است بازهم خواب و خیالی بیش نیست و در حین حال وجایب و مکلفیت هائی بدوش انسان گذاشته شده که از انجام آن چاره نیست. از جمله غفلت و آگاهی دو موضوعیست که همواره دامنگیر شخص گردیده و انسان را گاهی بسوی غفلت و گاهی بجانب آگاهی می کشاند و این وضع بسته بساختمان فطری و ذوق طبیعی اشخاص است و چون طبائع مختلف است بنابرین شدت تمایلات، انسان را بهمان جهتی که غالب است میکشاند واما انسان کامل همیشه میکوشد که خودرا از قید غفلت رهائی بخشیده وبسوی آگاهی بکشاند و فریب زرق و برق دینوی را که ظاهراً آسودگی تلقی می شود نخورد. چون نخوردن فریب آسایش و گرایش بطرف آگاهی بدون سعی و مجاهده امکان پذیر نیست بناءً عرفا را لازم است که شوق اصلی خود را که متمایل به سوی آگهی است در برابر امیال نفسانی و آمال دنیوی بر انگیزانند، و تدبیری بسنجد تا از این ورطهء هولناك نجات یابند اینك بیتی نظیر آن :

برنگ غنچه امشب دیده ام خواب پریشانی
زچـاك سینه یك آه سحر تعبیرمیخـواهم

بنابرین حضرت بیدل دربیت مطلع شوق آگاهی خود را مورد خطاب قرار داده و از وی جویای تدبیر می شود ومیفرماید که غفلت های آسودگی نما میخواهد مرا فریب بدهد بسوی خود متمایل سازد، پس ای شوق آگاهی تدبیری بسنج که فریب نخورم و دچارغفلت نگردم. در مصرع ثانی بیت از غنچه و خواب و تعبیر و صبح ذکری به میان آمده و آنرا با مطالب مصرع اول تلفیق میدهد باین معنی که غنچه کنایه از غفلت آمیخته باآسودگیست زیرا غنچه در خواب است و در خواب آسودگی میسر میباشد اما تا وقتیکه غنچه نشگفد رنگ و بوئی از آن بهٔ ظهور نمیرسد، و با اینکه غنچه در خواب آسودگیست ولی تعبیر صبح را بکار دارد، زیرا غنچه در موقع صبح می شگفتد و صبح در این عبارت مراد از بیداری و آگاهیست. فلهذا ابوالمعانی میفرماید که مانند غنچه خوابی دیده ام یعنی غفلتی دامنگیر

است، تو ای صبح آگاهی این غنچهء غفلت را به شکفتن مبدل ساز، مرا از قید خواب غفلت برهان و خواب مرا درست تعبیر کن.

حاصل بیت اینکه انسان کامل نباید به آسایش ظاهری فریب خورده و مانند غنچه در خواب غفلت باقی بماند بلکه باید غنچهء دل را بشگفاند و با این عمل خواب غفلت را ترک گفته و به جای آن آگاهی کسب نماید.



به صد گردون تسلسل بست دور ساغر عشقم
که گـــردانیـــد یارب اینقـــدر دور سر عشقم

دور و تسلسل یکی از مباحث منطق قدیم است. علمای منطق در تعریف علم چنین میگویند که تمام علم بدیهی نیست، زیرا اگر بدیهی می بود انسان در هیچ چیز جاهل نمی ماند، در صورتیکه بسا چیز هاست که علم بشر تا هنوز به درك آن موفق نشده و انسان از فهم آن جاهل باقی مانده است، همچنین تمام علم نظری نیست، چه اگر نظری می بود در آنصورت دور لازم می شد یا تسلسل پس یك قسمت علم بدیهی و قسمت دیگر آن نظری میباشد دور و تسلسل را باطل میدانند از اینجهت که موضوع از دایره تعقل خارج می شود، و چیزی را که عقل آنرا احاطه کرده نتوانست باطل است. اما مراد ابوالمعانی از ذکر تسلسل در اینجا لایتناهیست است، زیرا وی از گردون یا آسمان ذکری فرموده و آسمان از نگاه دانشمندان علم جدید فضایی است لایتنهاہی. اینکه ابوالمعانی میفرماید که دورساغر عشق مرا بصد آسمان تسلسل پیوند داد از همین جهت است، زیرا عشق یك موضوع نهایت مسلسل و درازیست که صدها برابر فضای لایتناهی وسعت دارد. شاید مراد دیگر ابوالمعانی از ذکر کلمهٔ تسلسل خارج شدن از دایره تعقل باشد زیرا موضوعات عشقی آنهم عشق عرفانی و حقیقی به میزان عقل و ادراك سنجیده شده نمی تواند و تعقل از درك آن عاجز است. اینکه ابوالمعانی کلمه دور وساغر استعمال نموده علاوه بروجه منطقی آن وجوه دیگری نیز دارد یکی اینکه عشق مانند شراب سکر ومستی دارد و همین شراب در ساغر گنجایده می شود و ساغر در بزم میکشان دست بدست می گردد و دور پیدا میکند. وجه دیگر اینکه ساغرۀ از لحاظ شکل مدور است بناءً بهر صورت ترجمهٔ تحت اللفظی بیت چنین مطلبی را افاده میکند :

یا رب چه کسی مرا اینقدر گرد سر عشق گردانید و دور ساغر عشق مرا با صد گردون تسلسل بسته کرد یا پیوند داد ؟، این نوع استفهام را از روی ادب تجاهل العارف میگویند و ابوالمعانی علم دارد که چه کسی او را به تسلسل بسته و گرد سر عشق گردانیده است. اما حاصل بیت چنین می شود که ذات یکتا که من عاشق اویم مرا گرد سر عشق گردانید یعنی فدای محبت خود کرد ودور ساغر این عشق مرا بصد گردون تسلسل پیوند داد و چون عشق حقیقت پایانی ندارد لهذا عاشق بیدل مجبور است مادام العمر به همین عشق پابند باشد.

در حقیقت هیچ کس از هیچ کس ممتاز نیست
نوریا ظلمت در این محفل مساوی کـرد سر

اشکالی که در بیت فوق به نظر میرسد این است که چطور، هیچکس از هیچکس ممتاز نیست، در حالیکه ممتاز به معنی افضل و برتر میآید و افضلیت و برتری بعضیَ بر بعضی یا کسی بر کسی یك امر ثابت است. اما وقتیکه اصطلاح بیدلی در مورد ملحوظ قرار داده شود و روش ابوالمعانی درطرز افاده و روش مد نظر قرار گیرد اشکال رفع می شود، به این معنی که مراد ابوالمعانی از استعمال کلمهء هیچکس هیچ چیز است و این ادعا در آثار منظوم وی ثابت میباشد. چه در جایی میفرماید که :

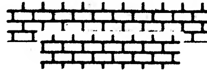
کسی را رسد ناز مستی که چون خط
بگـــرد لب یار گـــردیده باشـــد

از مثال فوق معلوم می شود که مراد ابوالمعانی از استعمال کلمهء کسی چیزی است، پس در اصطلاح ایشان این قاعده متروك است که برای ذیروح کس و برای غیر ذی روح چیز استعمال شود. دلیل دیگر اینکه ابوالمعانی در مصرع ثانی بیت، موضوع را مشخص نموده و از نور و ظلمت ذکری به میان آورده است و با استعمال کلمهء در این محفل موضوع را قید نموده است و این قید میرساند که مطلب از ذکر کلمات نور و ظلمت محسوسات است و محسوسات هر یك در محل خود ضروریست که نمی توان یکی را بر دیگری امتیاز داد. اینکه به چه صورت نور بر ظلمت ترجیحی نداشته و در درجه مساوی میباشد دلیل آنست که هرگاه ظلمت نباشد، نور حایز اهمیتی شده نمی تواند و همچنانیکه نور مورد استفاده دارد ظلمت نیز محل استفاده میباشد، مثل روز و شب. همانطوریکه روز با نورخود کسب و کارو تحصیل معاش و غیره را در معرض استفاده قرار میدهد همچنان شب نیز با ظلمت خود سکون و آرامش و استراحت را فراهم می سازد. گذشته از این نورو ظلمت از جملهء اعراض شمرده می شوند، بناءً نور و ظلمت از لحاظ کیفیت با هم مساویست و هیچ برتری یکی بر دیگر ندارد.

لهذا با این طرز تفکر، بیت مورد نظر را میتوان چنین ترجمه کرد که :

در حقیقت هیچ چیز کیفی یا حسی بر چیز دیگر کیفی و حسی امتیاز ندارند، چنانکه

نور با ظلمت در این حکمت سرای دنیا مساوی میباشند. حاصل اینکه در نور و ظلمت ظاهراً و معناً حکمت های را نهفته میداند و با تفکر عمیق، از آن یك موضوع تصوفی را استخراج مینماید که در اینجا مجال تفصیل میسر نیست.



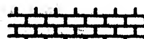
حسن نادیده تماشا دارد
مژده برداشتنت دیوار است

حضرت ابوالمعانی دربیت مورد بحث بازهم مضمون را طوری در قید عبارت آورده که غور و تعمق در آن لازمیست. چه در مصرع اول حسن نادیده را قابل تماشا میداند و این خالی از اشکالی نیست و در وهلهء اول فهمیده نمی شود که آن حسن نا دیده کدام است و به چه صورت قابل تماشا شده میتواند؟ همچنین در مصرع ثانی، مژه برداشتن را که مراد از چشم باز کردنست دیوار یا حجاب میداند، در صورتیکه مژه برداشتن طبق معمول برای دیدن و رفع حجاب است.

اما وقتیکه در مبحث از مجرای اصلی آن که تصوف است وارد شویم راه تحلیل باز می شود باین معنی که طایفه صوفیه در سیر مقامات سلوك جلوه ها و تجلیات حقیقت را یکی بعد دیگر برنگهای مختلفی که قبلاً دیده نشده آنرا می بیند، و این دیدن البته با چشم سر دیده نمی شود بلکه دیدن آن با چشم دل میسر می گردد. روش این طائفه چنین است که چشم ظاهر را می بندند، آنگاه متوجه دل شده وجلوه های نادیده را مشاهده میکنند و همین که چشم ظاهر را باز کردند آن جلوه ها محو میشود این چشم باز کردن حجاب آن میگردد.

از همین جاست که ابوالمعانی در بیت خود اشاره به آن جلوه نموده و بسالك راه خطاب میفرماید که حسن نادیده یعنی جلوه های حقیقت قابل تماشاست واین جلوه ها با چشم بسته و بادل دیده می شود و هر گاه چشم باز شود آن جلوه ها محو می گردد و این وضع حجاب آن شده و در مقابل آن دیوار میکشد.

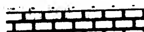
حاصل بیت اینکه از دیدن با چشم ظاهر کار ساخته نمی شود و باید جلوه های حقیقت را با چشم دل مشاهده نمود.



ریش گـاوی چیست امید مـراد از مردگـان
زین مزارات آنکه چیزی یافت جز نباش نیست

تردیدی نیست که ابوالمعانی یکی از عرفاست و اشعار وی منطبق با اصول و مبانی تصوف میباشد. اما در اینجا عبارت بیت طوری تنظیم شده که ظاهر بینان گمان میکنند که این عبارت خلاف روش صوفیه و آئین تصوفست. چه صوفیه را عقیده بر این است که عرفا نمی میرند و دوام آنها بر جریدهء عالم ثبت است و پس از مرگ هم فیوضات آنها جاری و برکات شان باقیست و امید مراد از راه توسل از آنها میتوان داشت. و روی این اصل است که صوفیه به مزارات اهل دل و عرفای گذشته می روند، به آنها توسل می جویند و از فیوضات روحانی آنها استفاده مینمایند. ولی در اینجا که ابوالمعانی امید مراد را از مردگان امر محال میداند و میفرماید که بجز نباش از مزارات استفاده کـرده نمی تواند، خلاف نظر صوفیه جلوه میکند. در صورتیکه چنین نیست و مراد ابوالمعانی چیز دیگریست باین معنی که ابوالمعانی امید مراد را از مردگان محال میداند نه از زندگان و مردگان در اصطلاح حضرت بیدل (رح) بی معرفتان است و اما کسانیکه معرفت حاصل نموده و از دنیا چشم پوشیده اند آنها مرده گفته نمی شوند بلکه آنها زندهء جاوید اند. پس روی این تحلیل از آنانیکه از دنیا بی معرفت رفته اند امید مراد داشتن غلط است. هرگاه رموز سخن مد نظر گرفته شود ابوالمعانی درعبارت قید و تخصیص را بکار برده و با استعمال کلمهء «زین» مزارات مطلب را حصر و قید نموده است، یعنی از این مزاراتیکه بی معرفت مرده اند امید مراد نباید داشت و بجز بناش از مزارات بی معرفتان استفاده کرده نمی تواند، بناءً مردگان بی معرفتانند نه عرفا. البته کسانیکه به آثار ابوالمعانی آشنایی دارند میدانند که ابوالمعانی عرفا را پس از مرگ نیز زنده می داند. اینك به یکی از ابیات شان استشهاد می شود که فرموده :

بر نگـرداند فـنا اخلاق صافی طنینان
پنبه بعد از سوختن ها نیز مرهم می شود



غفلت است آگاهی مطلق بشرط آگهی
بیخبر بالین خوابت از پر عنقا پر است

باید دانست که این جهان محل اضداد است و اکثر چیزها بصورت اضداد خلق شده و در حال تقابل یا تضاد قرار دارند. مثلاً هر اوج حضیض، هر ترقی تنزل هر خرد جنون، هر قدرت عجز و بالاخره هر آگاهی غفلت در برابر خود دارد. غالباً دیده شده که انتهای هر ترقی ابتدای منزل بوده و پایان هر زحمت متضمین راحتی بوده است. چه هر وضع تکاملی دارد و برای هر تکامل حد و حصری موجود است روی همین اصل است که فیلسوف و دانشمند بزرگ بلخ یعنی ابن سینا پس از تکمیل علوم و کسب دانش به جهـــل و نادانی خود اعتراف کرد و گفت که :

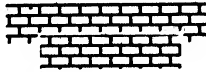
تـــا بدانجـــا رسید دانش مـــن
کـــه بـــدانم همی کـــه نادانـــم

همینطور عرفا نیز در پایان تحقیق و معرفت به جهل و نادانی معترف می گردند، چنانچه ابوالمعانی در بیت مطلع آگاهی کامل را غفلت میداند مشروط بر اینکه قبلاً آگاهی کسب نموده باشد. البته کسانیکه قبل برین آگاهی نیندوخته و به نادانی خود اقرار مینمایند از این مبحث خارجند، بلکه مراد ابوالمعانی آگاها نیست که پس از کسب آگاهی فراوان به جهل خود معترف شده باشند. علت اینکه چرا دانشمندان و عرفا به جهل اعتراف میکنند آنست که دانشمندان یا فلاسفه در اسرار و رموز کائنات می پیچند و چون علم و دانش شان آنرا احاطه کرده نمی تواند، بنابر این به نادانی خود اذعان مینمایند. همچنین عرفا در سیر تحقیقی خود جویای سر معرفت الهی میگردند ولی چون به درک غوامض طوریکه لازم است، موفق نمی گردند بناءً به عجز ادراک معترف می شوند و این نوع آگاهی را غفلت نام میگذارند. از همین جهت است که ابوالمعانی آگاهی مطلق را که از کمال معرفت سرچشمه گرفته باشد غفلت میداند. چنانچه در مصرع ثانی بیت خطاب به عارف آگاه میگوید که ای بی خبر بالین خوابت از پر عنقا پر است یعنی از آثار و اسرار بی نشانی پر است، ولی چون آن آثار و اسرار را معرفت عارف احاطه کرده نمی تواند لهذا این چنین آگاهی را باید غفلت نام گذاشت. این روش

عارفانه بیشتر مربوط به مسلك وحدت وجودیانست، زیرا هر قدر عارف منازل سلوك را طی کند به نهایت نمی رسد و آنچه این طایفه در دنیا به آن رسیده اند اول منزلیست از منازل وصول و در آخرت نیزبه نهایت آن رسیدن ناممکن است.

بنابراین عارف وحدت الوجودی یعنی حضرت بیدل (رح) در سیر و سلوك معرفت را به جایی رسانیده که آگاهی خود را از دست داده و آن رنگ غفلت را به خود گرفته است، در همین مقام تصوف است که جای دانایی را جهل و مقام آگاهی را غفلت میگیردو حضرت سهل تستری رحمة الله علیه که از اکابر صوفیه است میفرماید که : «المعرفة هی المعرفة بالجهل»

توجیه دیگر اینکه غفلت آگاهان نیز عین آگاهیست. ناگفته نماند که در بیت فوق کلمه پَر و پُر تجنسین تام میباشد.



پیری تو کجایی که دهی داد هوس ها
کـــاین منتظران قد خم پا به رکاب اند

انسان فرطتاً معجون مرکبیست که بطور کلی از دو غریزهء متضاد که عبارت از صفات ملکی و تمایلات نفسانی باشد خلق شده و مادام العمر با این دو غریزهء فطری دست و گریبان است، بطوریکه گاهی بسوی ملکات فاضلهء انسانی می رود و زمانی جانب تمایلات بهیمی می شتابد. از روی تحقیق منشأ این دو قوه عقل ونفس است. عقل انسان را به طرف نیکویها و مکارم اخلاق می کشاند و به خوبیها رهنمایی مینماید و بالعکس نفس، شخص را در راه هوا و هوس کشانیده و بسوی بدبختی سوق میدهد. روی این توضیح مختصر انسان را میتوان به دو دسته تقسیم نمود که یکی آن اهل ظاهر یا پیرو نفس و دیگر آن اهل معنی یا تابع عقل میباشد. تابعان نفس از مبحث ما خارج است زیرا آنها همواره پیرو هوا و هوس بوده و بسوی معنی توجهی ندارند و تنها اهل معنی یا اهل باطن اند که با نفس و متعلقات آن درمبارزه و ستیزند و سعی شان بر اینست که با تضعیف نفس معنویت را تقویه کنند و به تصفیهء باطن بپردازند. و این مأمول بدون مبارزه و مجاهده که آنرا جهاد نفس می گویند میسر نیست. بنابر این اهل معنی که آنرا عرفا می خوانند از طریق ریاضات، با نفس مبارزه مینمایند. ولی با وجود این تدابیر، چون نفس دشمن قوی پنجه و نیرومندیست لهذا عرفا از وسوسهَ های نفس و تمایلاتی که انسان فطرتاً بسوی هوس دارد اندیشناکند و خود را در معرض خطر حس میکنند تا مبادا تمایلات نفسانی، آنها را از صراط المستقیم منحرف گردانند و زحمات شانرا نقش بر آب نماید. این مطلب را میتوان به کثرت در آثار و اقوال عرفا مطالعه نمود. چنانچه حضرت مولانا جلال الدین بلخی رومی که ازاکبار صوفیه است در کتاب مستطاب مثنوی خویش در مورد نفس چنین میفرماید :

نفس را هفتصد سراست و هر سری　　　از فراز عـرش تا تحـت الـثری

همچنین شیخ اجل حضرت سعدی شیرازی از نفس شکوه کنان چنین میگوید :

که با نفس و شیطـان بر آیـد بزور　　　نبرد پلنـگـان نیایـد زمـور

پس تحقق شد که مبارزه با نفس کار آسانی نیست و به جز تأئیدات الهی نمیتوان از شر آن

رهایی یافت. حالا باید بسراغ بیت مطروحه رفت تا دیده شود که موقف ابوالمعانی در این عرصه کارزار از چه قرار است.

تاجائیکه از سیاق کلام بر میآید ابوالمعانی نیز به همین مشکلات گرفتار است و از همین جهت است که از هوسهای نفسانی منزجر شده و از پیری کمك می طلبد تا داد هوس ها را بدهد و به همین طریق خود را از شرنفس خلاص کند. چون هوسها پایانی ندارد و حتی دوره، جوانی که موقع اجرای هوس ها است و بالفعل برای شخص امکان پذیر است التهاب این آتش را خاموش نتوانسته و بناً از فرط بی حوصله گی از پیری استمداد می جوید.

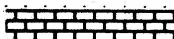
باید فهمید که قاعدتاً در موقع پیری داد هوس های نفس طور بالفعل داده نمی شود اما به صورت بالقوه داد هوس ها داده می شود، زیرا احساس هوس در پیری موجود بوده و بلکه زیاد تر می گردد چنانچه در جائی ابوالمعانی باین مطلب اشاره نموده و میفرماید:

بیشـــتر در طبع پیران آشیان دارد امل
حرص سودا پیشه را قد دوتازنجیرپاست

بناًء علیه ابوالمعانی از فرط انزجار به پیری خطاب نموده و میگوید که جوانی با همه قدرت وقوت ظاهری داد هوس های نفسانی را بالفعل داده نتوانست حالا ای پیری تو داد هوس ها را بالقوه بده زیرا قامت خم واعضا وجوارح شکل رکاب را بخود گرفته و مستعد رفتن میباشند، بناءً تو آتش هوسهای نفس را فرونشان تا باشد که با پدرود حیات از شر نفس خلاصی یابم.

حاصل اینکه نفس وهوسهای آن وقت و زمان را نمی شناسد و انسان را تا آخرین رمق حیات به اجرای خواسته های خود وا میدارد وتا وقتیکه انسان زندگی را ترك نگوید از شر نفس در امان نیست و این سیاق هشداریست که ابوالمعانی به شخص آگاه میدهد تا از مجادله با نفس غافل نشده و تا وقت آخر از آن خایف باشد.

هیــچ گـه بی جهـاد نفـس مباش
صلح با خـود شرارت دگــر است



نه سری که سجده بنا کند نه لبی که تر به ثنا کند
به کدام مایه اداء کند عدم ستمزده وام او

این بیت برای آن مورد تحلیل قرار داده شد که در عبارت آن سهو و اشتباهی رخ داده و در تمام آثار خطی وچاپی همین سهو موجود است وعلاقه مندان این مکتب هم بدون اینکه در عبارت آن امعان نظر بکار برند و این سهو طبع را اصلاح نمایند به صورت نادرست آنرا می خوانند و از آن کیفی می برند. بیت مذکور درتمام نسخه های چاپی و خطی چنین درج شده :

نه سری که سجده بناکند نه لبی که ترك ثناکند به کدام مـایه اداء کند عـدم ستمزده وام او

در این سیاق کلمهء «ترك» سهو طباعت است و حضرت ابوالمعانی چنین نفرموده هر گاه با درنظر داشت این غلطی، بیت مورد نظر ترجمه شود چنین معنی میدهد که سریکه بنای سجده را بر آستان تو بگذارد ندارم و لبی که ثنای ترا ترك گوید نیز ندارم، یعنی سرمن سجدهء ترا بجا آورده نمیتواند اما لب من ثنای را میگوید که این نوع تحلیل قاعدتاً درست نیست، بدین لحاظ که هر دو جمله باید یکسان باشد یا موجبه یا سالبه تا مناسبتی در بین دو مصراع موجود شود. دیگر اینکه هیچك از عرفا حتی حضرت پیغمبراکرم صلی الله علیه وسلم با همه طاعات و عباداتی که داشتند خود را شایسته ثنای پروردگار ندانستند، چنانچه حدیث مبارك «لااحصی ثناء علیك» مویداین ادعاست. پس روی این دلیل ثابت است که در مصرع اول بیت غلط طبع بوقوع پیوسته واصل بیت چنین است که :

نه سری که سجده بناکند نه لبی که تربه ثناکند به کدام مـایه اداء کند عـدم ستمزده وام او

که دراین صورت معنی بیت چنین می شود که : الهی سری ندارم که سجده ترا طور شایسته بجاآورد و هم چنین لبی ندارم که ثنای ترا کماحقه بگوید و به آن لب ترکند. لب ترکردن از اصطلاحات مشهور زبان دری و بمعنی تقریر کردن میآید.

به شیفتگان اثار ابوالمعانی توصیه می شود تا در عبارت دقت نمایند و اغلاط طبع را از نظر دور نداشته باشند. به نظر نگارنده عوض (تربه ثنا) اگر برگ ثنا گفته شود صحیح تر خواهد بود زیرا برگ مراد از ساز و برگ یا قدرت وهستی میباشد در این صورت مطلب چنین افاده می شود که لب من قدرت ثنای ترانداردِ معقول تر است.

نفس آشفته میدارد چوگـل جمعیت مـــا را
پریشان می نویسدکلك موج احوال دریا را

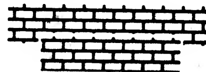
در این شعر ابوالمعانی فلسفه حیات را در لباس عبارات رنگین شعر وادب بیان میفرماید و تشبیه را که یکی از مباحث علم بیان است مطرح قرار میدهد. در بیت فوق نفس مشبه، گل مشبه به پریشانی وآشفته گی وجه شبه را تشکیل میدهد. هم چنین کلك موج و دریا شبه و شبیه قرار گرفته و پریشانی وجه شبه آن میباشد. ابوالمعانی در این کلام موجز دوره های حیات هرذی روح یا صاحب نفس را از آغاز تا انجام در عبارت کوتاهی خلاصه میفرماید باین معنی که مدت حیات را به زندگی یك گل تشبیه و تمثیل می کند همانطوریکه گل در ابتدا به صورت یك غنچه عرض وجود میکند بعد می شگفد و پس از آن دچار تحول شده رنگ و بوی آن از بین میرود و بالاخره اوراق گل از هم جداشده پرپر میگردد. و بر باد فنا میرود هم چنین زندگی یك انسان نیز عین همین شکل را دارد چه انسان اولاً به صورت یك طفل بوجود میآید بعد جوان سپس به پیری میرسد، قوا و حواس را از دست میدهد و بالنتیجه زندگی را با همه مظاهر تلخ و شیرینش ترك گفته و بفنا می پیوندد. از سیاق بیت چنین بر میآید که این همه آشفتگی ها و تحولات را نفس بوجود میآور، زیرا اگر نفس نباشد حیات نمی باشد و حیات که نبود این همه آشتفگی و پراگندگی به هم نمیرسد. در جائی دیگر بتائید این مطلب میفرماید که :

نفس هردم زقـصر عمرخشتی میکند بیـدل
پی تعمیر این ویرانه معمار این چنین باید

ازاین عبارت هم معلوم می شود که نفس ویران گر کاخ زندگی هر ذی روح خصوصاً انسان میباشد. بهرصورت این بیت پراز حکمت و فلسفه بیان گر رمز زندگی و آشفتگی های مراحل حیات است. بنابراین ابوالمعانی به انسان هشدار میدهد که دراین مدت کوتاه زندگی چه باید بکند، نفس را به چه چیز مصروف دارد وچه راهی را باید اختیار نماید، زیرا انسان عاقل و با تدبیر میداند که در این مدت کوتاه حیات نفس را به چه راهی سوق دهد. این را هم باید تذکر داد که ابوالمعانی نفس را به گل از آن جهت نسبت داده که گل نیز ذی روح است وتنفس میکند.

دیده ها باز است اما خواب می بینم وبس
تامژه برهـم نیاید هیچـکس بیـدارنیست

به نظر نگارنده این بیت حضرت بیدل (رح) تفسیر یکی ازاحادیث شریف است که آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرموده "الناس نیام اذاماتوا انتبهوا" ابوالمعانی باین کلام قدسی اشاره نموده میگوید که حیات مردم در خواب میگذرد بیداری حقیقی برای مردم میسر نیست، زیرا اگر واقعاً بیدار می بودند، هم اوقات گرامی خود را در طلب دنیای بی ثبات و موهوم صرف نمی نمودند، چون تمیز واقعی ندارند بناًء این چنین بیداری را نمی توان جز خواب وخیال تعبیر دیگری نمود، همین که غافلان از دنیا چشم پوشیدند آنگاه روح آنها بدرك حقیقت موفق می گرددو در این وقت می فهمند که در دوره٫ کوتاه زندگی چه اشتباهاتی را مرتکب گردیده ومصدر چه خطاهائی شده اند. مع الاسف که در آنوقت این انتباه وآگاهی برای آنها مفید فائده نیست. البته اهل معرفت یا آگاهان واقعی که خودرا از جرگه مردم بیرون کشیده اند از این قید مستثنی میباشند. توجیه دیگر اینکه در نزد متصوفین وسیله٫ دید حقیقی دل است و وسیله دید ظاهری که مراد از چشم است در نزد عرفا اعتباری ندارد. زیرا چشم ظاهر را می بیند و دل باطن را. به همین جهت است که ابوالمعانی چشم های بلز اهل دنیا را به خواب نسبت میدهد و میفرماید که تا مژه بسته نشود و با چشم دل نه بینند بیداری میسر نیست ......



عدم تعطیل جوش هستی مطلق نمی گردد
نفس چون نبض بیدارست در اعضای خوابیده

هرگاه دراین عبارت کلمهء «هستی مطلق» مورد ارزیابی و تحقیق قرارداده شود رمزتحلیل بدست میآید، باین معنی که هستی مطلق تقاضا میکند تاهستی مقید نیز وجود داشته باشد. هستی مطلق در اصطلاح صوفیه حیات با معرفت و آگاهسیت و هستی مقید زندگی دور از آگاهی و آمیخته باغفلت میباشد. هم چنین کلمه عدم را که در بیت ذکر شده با بکار بردن این قاعده میتوان بعدم مطلق و عدم مقید تقسیم نمود که عدم مطلق عبارت از مرگ وعدم مقید مراد از خواب میباشد با این تجزیه، تحلیل و ترجمه بیت چنین می شود که : هم چنانیکه عدم مطلق سبب تعطیل وجود مطلق شده نمی تواند هم چنین عدم مقید نیز باعث هستی مقید نمی گردد هستی مطلق در این بیت به نفس بیدار تشبیه شده و هستی مقید به خواب نسبت داده شده است یعنی شخص خوابیده با وجودیکه بعدم مقید که خواب است دچار میباشد، نفس مانند نبض بکار خود ادامه میدهد و معطل نمی شود. هم چنین برای کسانیکه هستی مطلق دارند، عدم مطلق که مرگ است هستی آنها را از بین برده نمی تواند، زیرا المومنون لایموتون» مویداین ادعاست عرفا باین اصل عقیده وایمان دارند و دوام خود را بعداز مرگ نیز مسجل میدانند. پس چنین نتیجه گیری می شود که هم چنانیکه عدم مقید(خواب) هستی و وجود شخص دور از معرفت را معطل ساخته نمی تواند همین طور عدم مطلق (مرگ) هستی اشخاص با معرفت را محو و نابود نمي گرداند. حاصل بیت این که عرفا مرگ ندارند ولوظاهراً پدرودحیات گویند، بالعکس هستی اشخاص دور از معرفت منحصر به همین چند روز زندگیست که در دنیا دارند. تحلیل دیگری نیز شده میتواند وآن این که هر گاه هستی مطلق به دل آگاه عارف توجیه شود و خواب عدم مقید پنداشته شود چنین تحلیل بوجود میآید که دل اهل معرفت دراثرکثرت ذکر زنده می شود و درخواب و بیداری،دل به ذکر خود ادامه داده و معطل نمی شود یعنی عدم که خواب است مانع ذکردل داکر شده نمی تواند.

در چاه دوزخــم فکنـد انفعــال شـرک
گر فکر ما سـوا بــودم ما سـوای تو

در شعر فوق، حضرت بیدل از شرک ذکری به میان آورده که مستلزم توضیح مختصری است شرک از نقطهء نظر شرع آنرا گویند که شخص چیزی را به خداوند یگانه شریك انباز نماید در حالیکه این یك امر یقینی و ثابت است که خدا واحد و لاشریك است و هیچ موجودی در خداوندیش شریك شده نمی تواند، تصرف تمام کائنات و جملهء موجودات بید قدرت اوست و او تعالی در اراده و مشیت خود فعال ما یرید است. و هرکس که چنین عقیده نداشته باشد و کسی یا چیزی را با او تعالی شریك سازد این را شرك میگویند. شرك از نقطهء نظر علماء دو قسم است، یکی جلی و دیگر خفی جلی در سطور فوق مذکور شد، اما خفی آنست که بصورت غیر واضح از انسان سر زند و بوی شرك از آن استشمام گردد مثل ریا کاری. چه شخص ریا کار عبادت خود را در انظار مردم جلوه میدهد تا مردم برای وی مقام و احترامی قایل شوند، در حالیکه باید عبادت خاص برای خداوند باشد و کسی را در آن شریك نسازد.
و اما شرك در نزد عرفا از این هم باریکتر است باین معنی که این طایفه چیزهایی را که به اساس قرینه از آن شرك استنباط می گردد آنرا شرك جلی میدانند. این تفاوت غقیده وی از آن سبب است که عرفا عمل به عزیمت دارند و اهل شریعت عمل به رخصت. بنابراین فکر ما سوی الله نیز در نزد عرفا شرك محسوب می شود. زیرا عرفا را قاعده بر این است که نفی خواطر نموده و فکر خود را از آنچه غیر خداست و آنرا به ما سوی عبارت میکنند باز دارند و اگر خاطر خود را از ماسوی باز نداشتند. برای آنها این وضع شرك شمرده می شود شرك به حکم آیه کریمه قابل بخشایش نیست.

حالا به تحلیل بیت مورد نظر پرداخته می شود.

چون ابوالمعانی نیز از زمرهء عرفاست و اتکاء وی به عین است نه به سوی بناءً به حق تعالی معروض میدارد که اگر فکر ما سوای تو در خاطرم خطور کند، شرمساری این شرك مرا در چاه دوزخ بیفگند. طوریکه ملاحظه می شود این نوع سیاق با اصطلاح زبان دری کاملاً توافق دارد و تا امروز این اصطلاح در بین مردم متداول است. مثلاً گفته می شود که

اگر من این کار را کرده باشم یا فکر این کار در خاطرم خطور کرده باشد خداوند مرا به دوزخ افکند.

حاصل بیت اینکه عارف کامل نباید به غیر از او تعالی و تقدس که به اصطلاح صوفیه عین گفته می شود به ماسوی یعنی به غیر او توجه داشته و فکر خود را به آن معطوف سازد، بلکه باید همواره فکر عارف بسوی خداوند متوجه باشد و بس.



من بیدل از اثر جنون به خیال هرزه تنیده ام
رقم جریده‌ء مدعا غلط است اگر نکنم غلط

برای اینکه به تحلیل بیت دسترسی کامل حاصل شده باشد لازم است در وهله‌ء اول کلمات شعر تحت تدقیق و تحقیق قرار بگیرد و سپس به تحلیل و تفسیر آن پرداخته شود. بناءً وقتیکه مصرع اول بیت مورد مطالعه قرار داده می شود، کلمات جنون، خیال و هرزه تنیدن جلب نظر میکند که باید مطابق اصطلاحات بیدلی تحلیل شود و از آن معنی مناسب استخراج گردد.

جنون در نزد ابوالمعانی دو جنبه دارد، یکی جنون مقبول و دیگر جنون مردود. جنون مقبول از نظر ابوالمعانی آنست که طالب راه حقیقت در سیر و سلوك خود حواس و مشاعر خویش را از دست داده باشد، و در راه حق مغلوب عشق حقیقی شده باشد. این نوع جنون را حضرت بیدل (رح) بر عقلهای پخته ظاهری حتی بر افکار عقلا و فلاسفه ترجیح میدهد، چنانچه این ادعا را در آثار ابوالمعانی میتوان به وضاحت ملاحظه نمود. و اما جنون مردود از نگاه ابوالمعانی آنست که شخص برای تأمین زندگی دنیوی از تلاش بی اندازه کار بگیرد و اوقات شباروزی را در طلب امور دنیا از قبیل کسب مال و جاه و غیره صرف نماید و به صورت جنون آمیز به این کار اهتمام ورزد. این نوع جنون در نزد تمام عرفا خصوصاً ابوالمعانی مردود و غیر قابل قبول است.

همچنین خیال نیز از نظر حضرت بیدل (رح) دارای حسن و قبح میباشد. البته خیالی که از تفکر عرفانی و آگاهی سرچشمه میگیرد، این نوع خیال مصطلحه‌ء تصوف بوده و در نزد همه‌ء عرفا قابل پذیرش است، چنانچه ابوالمعانی در مورد این خیال میفرماید.

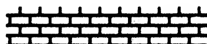
صنعتی دارد خیال من که در یك دم زدن
عـالمی را ذره ســازم ذره را عــالم کنم

این خیال مربوط به سیر تفکر عارف است که این طایفه به حسن صورت از آن کار میگیرند و اما کلمه‌ء خیال در بعضی جاها معنی فوق را افاده نمی کند و معنای دیگری دارد که آن مراد از خواب است و خیال به این معنی درنزد عرفا مقبول نه بلکه مردود و نکوهش از

این چنین خیال در اکثر اقوال عرفا به کثرت دیده می شود، چه ایشان اعتبارات دنیوی را خواب و خیال میدانند و در بیت مورد نظر نیز همین نوع خیال مطرح شده و ابوالمعانی تنیدن به آنرا هرزه و بیهوده خوانده است. در مصرع ثانی بیت، ابوالمعانی از رقم زدن به جریدهء مدعا و غلط پنداشتن آن متذکر شده و بر آن خط بطلان کشیده است.

حالا که کلمات و عبارات شعر مورد نظر مورد ارزیابی قرار گرفت پرداخته می شود به تحلیل بیت.

به نظر نگارنده این بیت جنبهء کلامی دارد و از آن، فاعل مختار بودن انسان استخراج میگردد، هرگاه شعر مذکور، تحت اللفظ ترجمه شود چنین تحلیلی را به خود می گیرد که : من بیدل از اثر دیوانگی به خواب و خیال بیهوده مصروف و مشغول شدم و بر جریدهء مدعا رقم غلط زده ام و این روش من غلط است. توضیح اینکه چون عرفا کلیهء امور دنیوی را خیال پوچ و بیهوده میدانند و اشتغال به آنرا دیوانگی محض می خوانند، بناءً این وضع را رقم زدن غلط برجریدهء مدعای خویش می پندارند. در حالیکه انسان فاعل مختار است و میتواند توسط عقل سلیم و مواهبی که خداوند برای انسان عطا نموده از خواب و خیال دنیوی بگذرد و با این عمل رقم صحیح و درستی بر جریدهء مدعای خود بزند و با کسب معرفت، خود را از این خیال هرزه بدر کند. پس روی این تحلیل فاعل مختار بودن انسان امریست مسلم و پیروی از ائمه مجتهدین کرام میباشد دلیل این مدعا آنست که ابوالمعانی نگفت که مرا به تنیدن خیال مجبور گردانیدند. بلکه فرمود که خود من به اثر جنون و دیوانگی به خیال بیهوده تنیده ام و بر جریدهء مدعا رقم غلط زده ام. از این چنین نتیجه گیری معلوم می شود که ابوالمعانی این مضمون را برای رد مذهب معتزله مخصوصاً فرقهء جبریه بیان فرموده است. این را هم باید متذکر شد که در برخی اشعار ابوالمعانی موضوع جبر مطرح شده و به آن سو تمایل نشان داده اند، اما باید گفت که آن عده اشعار جنبهء مسلکی داشته ولی از لحاظ مذهب، ابوالمعانی یك عارف پابند به مذهب بوده و خود را کاملاً فاعل مختار میداند و از آثار وی کاملاً مشهود است.



عرض معراج حقیقت از من بیدل مپرس
قطره دریا گشت پیغمبر نمیدانم چه شد

عرفا پس از آنکه مقامات تصوف را یکی بعد دیگر پشت سر گذاشتند و به عروج خود ادامه دادند سعی شان بر اینست که خود را غرق دریای وحدت نمایند، زیرا عرفا خود را قطرهء جدا شده از دریای، حقیقت میدانند و آرزوی وصل شدن را به اصل دارند، چنانچه حضرت مولانای بلخی (رح) فرموده :

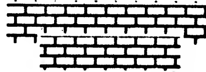
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

پس وقتیکه عارف به اصلِ خود رسید و غرق بحر وحدت گردید، در آن حالت دیگر چیزی را نمی بیند و همه گونه احساس دویی از وی سلب می شود و اگر می بیند یکی می بیند و اگر میداند یکی میداند و همچنین اگر میگوید یکی میگوید این حالت را به اصطلاح صوفیه اتصال میگویند که برای بزرگان این طایفه میسر می گردد. بعضی از عرفا بیش از حد لازم در این مقام باقی می مانند و برخی به مدد خداوندی از این ورطه نیز بیرون می روند و به سوی تکمیل می شتآبند. ولی مادامیکه عارف در این مقام است کلمات عجیبی مانند اناالحق، سبحانی ما اعظم شانی، لیس فی جبتي سوی الله و غیره از زبانش شنیده می شود که تا امروز اینگونه مقولات از آنها به یادگار باقی مانده است. و هنگامیکه این بزرگان از این حالت سکر و مستی خارج می شوند ازاستعمال این چنین کلمات استبعاد می جویند و چنین عباراتی را به زبان نمی آورند. همینطور است حال و مقام ابوالمعانی بیدل (رح) که در این موقع گرفتار همین اتصال گردیده و مستغرق دریای وحدت گردیده است. باید دانست که این حالت را سکر میگویند و سکر ضد صحو است. و کلماتی که در حالت سکر از عرفا شنیده می شود به اصطلاح صوفیه آنرا شطح می نامند. چون ارباب شطح این چنین کلمات را در حالت سکر به زبان میآورند بناءً اهل طریقت بر این واصلان ایرادی را وارد نمی کنند و ایشان را معذور می پندارند، چه اگر ایشان در حال بیخودی نباشند چنین کلماتی که شرعاً مجاز نیست بر زبان نمی آورند زیرا عرفا همه تابع شریعت اند. پس میتواند باشد که ابوالمعانی حین

تقریر این کلام در حال سکر بوده است. و اما وقتیکه ابوالمعانی از این مقام سکر و مستی بدر می شود و با تائیدات الهی به صحومی گراید چنین میفرماید که :

بیدل کسی به عرش حقیقت نمی رسد
تا خاك راه احمد مرسل نمی شود

حاصل مطلب اینکه هرکس اینجا از مقام خویش میگوید خبر. چنانچه حکایتی را کتب معتبرهٔ تصوف از سلطان محمود و برخورد وی با حضرت شیخ خرقانی قدس سره میآورد که در جواب اعتراض سلطان فرمود و گفت که آنقدر غرق اطیعوالله میباشم که شرمنده اطیعوالرسول‌م تا به اولوالامر چه رسد. چون حضرت شیخ از کبرای صوفیه است بناءً بیت ابوالمعانی مجوز طریقتی پیدا میکند و محل ایرادوشمرده نمی شود. در شرع نیز اهل سکر مرفوع القلمند و در حد خود معذور میباشند.



غرور و عجز طبیعی است چرخ تا دل خاک
نه دانـه محــرم و نی آسـیـا خـبـر دارد

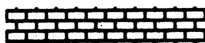
این بیت در کلیات چاپی منطبعهء هند به نظر نرسید اما در کتاب غزلیات حضرت بیدل (رح) که در زمان امیر حبیب الله خان شهید به ارادهء مرحوم نائب السلطنهء افغانستان تحت نظر استادان عصر جمع آوری شده و تا ردیف دال به طبع آن در کابل موفق شده اند این شعر درج میباشد. طوریکه بیت مذکور مورد تحقیق قرار داده شد واضح گردید که در آن تحریفی یا تصحیفی به عمل آمده، کلمهء محرم، مجرم نگاشته شده است و به اصطلاح محرم به یک نقطه مجرم گردیده چون شعر مورد نظر پیچیدگیها و اشکالاتی داشت و برای بعضی ها مطالعهء آن باعث توجیهات و تأویلات دور از حقیقت می گردید، بنابراین شعر مذکور مورد تحلیل و تفسیر قرار داده شد تا اهل غرض به نفع خود از آن بهره برداری ننموده و چهرهء حقایق را به نظرات دور از واقع بینی نپوشانند. چه همه میدانند که ابوالمعانی از لحاظ روش ومسلک صوفی و عارف است و یا طبیعیون و سایر مذاهبی که در نزد صوفیه مردود است توافقی ندارد.

اینکه گفته شد که اصل کلمه در این بیت «محرم» است نه «مجرم» مستند به دلایل آتیست :

در کلام ادبی قاعده بر این است که اولاً تناسب و تلازم مد نظر میباشد و وقتیکه این دو به هم رسید میتوان بر سیاق کلام صحه گذاشت. بناءً چون خبر داشتن بامحرمیت تناسب دارد نه با مجرمیت. فلهذا میتوان حکم کرد که اصل کلمه محرم است نه مجرم. دیگر اینکه استعمال کلمهء مجرم در این سیاق با روش صوفیانه ابوالمعانی منطبق نیست بلکه محرمیت به آن تطابق دارد. که هرگاه بیت مذکور مورد تحلیل قرار گیرد چنان مطلبی را در بر می گیرد که :

خالق کائنات جل جلاله برای تمام موجودات اعم از حیه و جماد خواصی در خلقت هر کدام به ودیعه گذاشته و وضعی را برای هر یک مقرر داشته چنانکه آسمان را رفعت بخشیده و زمین را فرود آورده و در بین این هر دو موجودات مخلوقات را جا داده است و برای این

موجودات بالخاصه موجودات زنده بقا و فنا و حیات و مماتی مقرر داشته و هستی و عدم را در برابر آنها قرار داده است یعنی که او تعالی فعال مایرید است هرچه بخواهد میکند، یکی را بلند دیگری را پائین میآورد یکی را زنده میکند و دیگری را می میراند و هیچ یك از موجودات را بر اسرار و حکمت های وی اطلاعی نیست و علت و سبب آنرا هیچکس نمیداند و هیچ متفکری از زمز آفرینش خبری ندارد. بناءً علیه ابوالمعانی با داشتن چنین عقیده اظهار نظر میکند که : عجز و غرور و رفعت و پستی را خداوند عالم برای زمین و آسمان به صورت طبیعی عطا فرموده و آسمان و زمین را مانند دو پرهء آسیا قرار داده تا دانه ها که کنایه از موجودات است در بین آن آرد شود یعنّی حیات شان به ممات و بقای شان به فنا مبدل گردد. و همین آسیا که مراد از زمین و آسمان است از فهم این اسرار عاجز است و از آن اطلاع و خبری ندارد، پس در این صورت این حقیقت به میان میآید که خداوند فعال ما یرید وحکیم علی الاطلاق است و کسی بکنه اسرار وی پی نمی برد و رمز حقیقی هستی را شگافته نمی تواند. با این تحلیل یك عقیدهء کاملاً صوفیانه و واقع بینانه از بیت مذکور استخراج می گردد و هیچ تشابه و ارتباطی با عقاید طبیعون و جبری ها بهم نمی رساند. در صورتیکه اگر کلمهء محرم، مجرم خوانده شود، مذهب جبری تحقق می یابد این به ذات خود اشتباهیست بزرگ. زیرا این چنین نظر با سایر نظرات عارفانهء ابوالمعانی توافق و تطابقی ندارد. بنابرین به پیروان مکتب بیدلی توصیه می شود تا غور و خوض لازم در اشعار حضرت بیدل بکار برند و حتی سهو طبع را نیز در نظر داشته باشند. مخصوصاً توجه جوانان پیرو این مکتب را به کلیاتیکه چندی قبل در کابل به طبع رسیده معطوف داشته و خاطر نشان میسازم که این کلیات پر از اغلاط و اشتباهات، تصرفات، تحریفات و الحاقات است. طور مثال غزلهای زیادی را از نسخ خطی استنساخ و در این کتاب بنام ابوالمعانی بیدل (رح) درج نموده اند که نه از لحاظ سبك و نه از لحاظ محتوی با آثار ابوالمعانی مطابقت ندارد. نگارنده در نظر دارد که پس از اتمام این اثر، رسالهء جداگانهء درین مورد ترتیب و آنرا در معرض قضاوت سخن سنجان قرار دهد.



دست شکسته ام گل دامان یار کرد
نقاشم انتقام ز بخت نگـــون کشید

این شعر رنگین که با الفاظ و کلمات عشقی جلوه میکند یك بیت کاملاً تصوفی است و از تحلیل مجازی سخن به جای نمی رسد. بناءً باید بیت مطلع از راه قواعد تصوفی مورد تحلیل قرار داده شود. باید دانست که یکی از فرق صوفیه را اهل توکل میگویند. اینها با عقیده، ثابت و توکل خاصی که دارند به کار سازی های حق تعالی متیقین بوده و روی همین اعتماد کامل، از امور و اسباب دنیوی یك قلم دست میکشند. چه این طایفه را عقیده بر آنست که خالق کائنات به همه چیز قدرت داشته و اسباب ظاهری در برابر اراده، او تعالی معنی و مفهومی ندارد، در صورتیکه در نزد دیگران چنین نیست و در انجام کارها اسباب و علل ظاهری رول اساسی دارد، یعنی دست باید کار کند، پای در حرکت آید و حواس و مشاعر بکار انداخته شود و بالاخره وسایل لازمه باید به هم برسد تا کاری انجام پذیرد. چون ابوالمعانی نیز از لحاظ مسلك و روش از همین طایفه متوکلین است بناءً نظر عارفانه خود را به این صورت ابراز داشته است. ابوالمعانی در این بیت چنین ادعا میکند که هرگاه عارف متوکل دست از کار دنیوی کشید دست او حکم دست شکسته را پیدا میکند، زیرا دست شکسته هم کاری انجام داده نمی تواند. علاوتاً وقتیکه دست شکست، به حکم مثل مشهور حمایل گردن می شود و حینیکه حمایل گردن شد، همین دست شکسته در آستان دل حلقه می زند و چون دل عارف نظر گاه حق تعالی است بناءً همین دست شکسته گل دامان یار یعنی مورد پسند واقع می گردد. فلهذا تحلیل بیت چنین می شود که :

از امور دنیوی دست کشیدم و این دست کشیدن مورد قبول بارگاه الهی قرار گرفت. یعنی اگر دست من شکست و محرومیت دنیوی عاید من گردید بالمقابل گل دامان یار شد و باینصورت نقاش یعنی ذات مقتدر خداوند از بخت نگون من انتقام کشید.

به تائید این مطلب جایی دیگر فرموده که :

اوج عـــزت در کمـین انتظار عجز ماست
از شکستن دست در گردن حمایل می شود

بیدل اینجا هیچکس از هیچ کس چیزی نیافت
پرتو خـــــورشید بر مهتــاب بهتــان یافتم

سیاق این بیت با علم جدید تخلف صریح دارد، باین معنی که علمای جدید با شواهد و دلایلی که دارند ادعا مینمایند که مهتاب از آفتاب کسب نور میکند و این مسئله در نزد آنها یك موضوع انکار ناپذیر است. ولی ابوالمعانی با اینکه این مطلب را میداند از این نظریه چشم می پوشد و با یك استقلال فکری نظر خود را خلاف این عقیده ابراز می فرماید و پرتو افگندن خورشید را بر مهتاب بهتان میداند.

حالا باید جستجو کرد که در بین این دو نظر متضاد حقیقت امر از چه قرار است. طوریکه از عبارت فوق بر میآید، حضرت ابوالمعانی دیده و دانسته در صدد انکار این عقیده بر آمده، و این انکار بنا بر عدم معلومات ابوالمعانی نبوده بلکه معلومات دارد ولی این نظر را نمی پذیرد.

هرگاه در مورد امعان نظر بکار برده شود، رمز تحلیل در این بیت کلمهء «اینجا» میباشد به این معنی که در نزد دیگران (آنجا) مهتاب از آفتاب کسب ضیاء میکند ولی در نزد من (اینجا) این سخن بهتان است. با این طرز تفکر این بحث به میان میآید که تفکر اهل ظاهر جدا و تفکر اهل باطن علیحده میباشد. اهل باطن یا عرفا را عقیده بر اینست که خالق کائنات دهنده و گیرنده و واهب العطایاست و بس. چنانچه عارف بزرگ بلخ حضرت مولینا (رح) نیز به همین عقیده است و میفرماید که :

دادن و نــــادادن و گــــردن زدن
این سه خصلت هست خاص ذوالمنن

پس از این چنین آرا، همه نتیجه گرفته می شود که کسی به کسی چیزی داده نمی تواند تا اینکه خداوند اراده نکند و علت اصلی این داد و دهش ارادهء خلاق کائنات است و هرکس و هر چیز از بارگاه کرم او نصیبهء دارد. بنابرین نورانیت را به آفتاب خدا عطا نموده و از همین نور یك قسمت آنرا به مهتاب تخصیص داده است. یعنی اگر چه این عطا به وسیلهء آفتاب صورت پذیر باشد بازهم دهنده اصلی و بخشندهء حقیقی این نور، خداوند عالم است نه آفتاب

بلکه آفتاب واسطهء انتقال این نور است به مهتاب مثل هوا و آب و غیره که باعث حیات است ولی دهندهء حقیقی حیات ذات اوست. به همین علت است که ابوالمعانی باین حقیقت اشاره نموده و میفرماید که در اینجا یعنی در نزد تفکر عمیق عرفا هیچکس از هیچ کس چیزی یافته نمی تواند، فلهذا این یك بهتان است که مهتاب را آفتاب روشن میکند. چه مخلوقات چیزی ندارند که به کسی بدهند.

در اینجا باید اذعان نمود که این طرز تفکر خاص عرفاست و حقیقت مسئله هم چنین است که عرفا فکر میکنند و منشأ اصلی را معتبر میدانند. پس بیت مورد بحث با این طرز تفکر مجوزی پیدا میکند و اعتراض بر آن وارد نمی گردد. عقیدهء نگارنده بر این است که چون عرفا همه چیز را میدانند، ممکن است با انکشاف بیشتر علوم و فنون، وقتی فرا رسد که در مورد آفتاب و نور دادن آن به مهتاب تغییر عقیدهء بوجود آید و این ادعای صوفیانه ابوالمعانی در نزد علم جدید نیز مورد قبول واقع گردد.



پیامیست این اعتبارات هستی
که هر جا پیمبر نباشد نباشد

این بیت دارای حسن کلام و عبارات لطیفی است که اگر در تحلیل آن دقت لازمه بکار برده نشود شخص دچار اشتباهاتی میگردد و سخن به جای ها باریك کشانیده می شود در حالیکه با تفکر عمیق و بکار بردن اصطلاحات و مسایل علمی میتوان راه حل مناسبی برای آن پیدا کرد. هرگاه بیت مورد نظر طور سطحی و تحت اللفظ تحلیل و ترجمه شود چنین مطلبی را افاده میکند که : «اعتبارات هستی به ذات خود پیامی است که اگر در جایی پیمبر نباشد تفاوتی نمی کند.»

اینکه اعتبارات هستی چیست، حامل چه پیامیست و این پیام از جانب کیست؟ این سوالات در سیاق بیت پوشیده و مضمر است که عجالتاً نمی توان به آن پاسخ گفت. و اما آنچه مقدم و مهم است رفع اشکال عبارت شعر است، چه با این تحلیل سطحی که دربالا ذکر شد بر این قول اعتراض وارد میگردد. زیرا ایمان در نزد شرع وقتی تکمیل میگردد که شخص مسلمان قایل به شهادتین بوده، هم به یگانگی خداوند و هم برسالت پیغمبر برگزیده او ایمان داشته باشد. و اگر چنین نباشد کفر یهود و نصاری را نمی توان ثابت کرد. چه ایشان به یك اصل که وحدانیت خداوند است قایلند ولی چون به اصل دوم که رسالت پیامبر بزرگ اسلام است متعرف نمی باشند بناءً کافر بودن آنها مسلم و مقرر است. پس معلوم می شود که این شعر ابوالمعانی مستلزم تفکر عمیق است.

تا جائیکه در مورد امعان نظر به کار برده می شود چنین معلوم می کردد که این شعر دارای دو توجیه است، یکی توجیه کلامی و دیگر توجیه تصوفی، توجیه کلامی آن از اینقرار است که متکلمین مذاهب اربعه خصوصاً پیروان حضرت امام ابوحنیفه کوفی رحمة الله علیه برای تمام معتقدات دینی اعم از کلی و جزیی حدود یا چوکاتی قایل شده و مسایل مذهبی را در آن گنجانیده اند. چنانکه برای یك مسلمان واقعی و حقیقی دو چیز معیار ایمان قرار داده شده که یکی آن عقیده و دوم آن عمل میباشد و این دو اصل توسط پیامبران به مردم تفهیم گردیده و به آنها دانانده می شود که خداوند یگانه صانع و آفریگار کائنات و اوامر

و نواهی او تعالی واجب التعمیل و قابل پذیرش میباشد. اگر چه این دو اصل عقیده و عمل از طریق انبیاء کرام به مردم رسانیده می شود اما برخی از مجهتدین بر آنند که اعتقاد به وحدانیت خداوند عالم از راه تفکر و تعقل نیز حاصل می شود، زیرا انسان را خداوند دارای عقل و منطق آفریده و بناءً میتواند از روی آثار و علایمی که در کائنات موجود است به وجود خالق یگانه پی برد چنانچه حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام از همین طریق به حقیقت پی برده و با دیدن ستاره، مهتاب و آفتاب که علایم گفته می شود درك نمود که گرداننده و سازنده در کار است، بناءً با بکار بردن تعقل «لااحب الافلین» گفت و به وجود ذات یگانه معتقد گردید.

تا اینجا بحث ما مربوط به اصل اول ایمان که عقیده است بود، حالا موضوع دوم را که عبارت از عمل است مطرح قرار میدهیم.

عمل تنها از طریق انبیاء کرام به مردم تعلیم و تفهیم می گردد و عقل را در آن دخلی نیست و ایشانند که به پیروان خود میفهمانند که چه بکنند و چه نکنند. البته این موضوع بسته به احکام شرع است که آنرا اوامر و نواهی میگویند. متکلمین حنفی مذهب در مورد عمل چنین عقیده دارند که عمل به ذات خود حسن و قبحی ندارد مادامیکه شارع در باره آن حکمی ننموده باشد. چنانکه حضرت امام اعظم کوفی (رح) در مورد حسن و قبح عمل میفرماید : «فالحسن ماحسنه الشرع والقبیح ما قبحه الشرع» از این وجیزه بر میآید که اوامر الهی حسن و نواهی آن قبیح اند. و این حسن و قبح متوجه کسانیست که برای آنها تبلیغ انبیاء علیهم السلام رسیده باشد. و اما کسانی بودند که تبلیغ انبیاء برای آنها نرسید و ایشان از احکام الهی و رسالت پیامبر اطلاعی نداشتند. این دسته مردمان در شواهق جبال دور از اجتماعات زندگی داشتند و بدون اینکه با شهرها و قصبات و مردم آن تماس برقرار کنند در همان قله های شامخ کوهها زندگی کردند و در همان جا پدرود حیات گفتند و این را نداستند که کدام عمل زشت و کدام آن زیباست. بناءً علیه شریعت اسلام از لحاظ جامعیتی که دارد برای این دسته از مردمانکه شاهق الجبل خوانده می شوند نیز قواعد و مقرراتی وضع نمود و حکمی در باره آنها صادر کرده اگر چه در مورد این طایفه نظرات زیادی موجود است بطوریکه بعضی ها آنها را مردود و برخی مقبول میدانند. مقبول از این جهت که برای ایشان تبلیغ نرسیده لهذا محکوم به عذاب نمی باشند و آیه کریمه «وماکنا معذبین و حتی نبعث

رسولا » را دلیل بر عدم تقصیر آنها میدانند. اما احناف در مورد شاهق الجبل چنین نظر دارند که ایشان از لحاظ عمل مأخوذ نیستند و اما مأخوذیت آنها از جهت ایمان و توحید است، چه آنها باید به مدد عقل ومنطق به مشاهدهء آثار و علایمی که در کائنات موجود است به توحید پی می بردند و این حقیقت را درک میکردند که این جهان با همه آلایی که در آن مشهود است خالق و صانعی دارد. پس اگر چنین فکری نکردند و قایل به توحید نشدند مأخوذ و مورد بازپرس قرار میگیرند. متکلمین حنفی مذهب به همین نظر موافق اند و مشایخ صوفیه نیز از این نظر تأسی نموده اند، که در اینصورت شعر ابوالمعانی مصداقی پیدا میکند و محل اعتراض باقی نمی ماند. زیرا ابوالمعانی به همین مطلب اشاره نموده و میفرماید که در هر جایی که پیامبر نباشد، یعنی شاهق الجبل باشد و تبلیغ برای آنها نرسیده باشد، اعتبارات هستی هم پیامی است که باید شخص به کمك عقل به وجود خالق یگانه پی برد. البته مراد ابوالمعانی از این شعر همین بحث کلامی میباشد که در مورد شاهق الجبل مطرح قرار داده است. اینکه چرا ابوالمعانی بر این مبحث وارد شده و لزوم این چنین اظهار عقیده چه بوده، باید گفت که ابوالمعانی در طرح موضوعات همواره از تفکر جانبداری میکند و وی را عقیده بر اینست که انسان باید در نشانه ها و علایم قدرت الهی تفکر کند و از آن نتیجه بگیرد و مراد اصلی ابوالمعانی از این تفکر پی بردن بوجود خالق یگانه است. علت دیگر از ذکر این مبحث جامعیت حضرت بیدل است در علوم، حتی در علم کلام.

واما توجیه تصوفی بیت : هرگاه کلمهء پیام و اعتبارات هستی بر طبق اصطلاحات صوفیه مورد ارزیابی قرار داده شود توجیه دیگری نیز به عمل آمده میتواند باین معنی که وجود موجودات از نگاه صوفیه وحدت وجودی اعتباریست نه حقیقی و هستی ممکنات عارضی است نه اصلی، بناءً معدوم شدن موجودات یك امر لازمی ولابدیست و این حقیقت را اعتبارات هستی به موجودات میرساند و این پیام را با خود دارد که هستی عارضی استقراری ندارد وپس از سیر طبیعی به طرف عدم میرود و معدوم می گردد. چنانچه هستی و حیات انسان حیوان و نبات و غیره که همه مستعد فنا میباشند موید این ادعاست. پس وقتیکه این پیام را خود اعتبارات هستی با خود آورده و به شخص میرساند و از بی ثباتی و نا پایداری آن انسان را آگاه می سازد، ضرورت پیام آورندهء دیگری چه خواهد بود. که به صاحبان هستی عارضی تفهیم نماید. یعنی اگر پیام آورندهء دیگر نبود، نباشد، زیرا خود

اعتبارات هستی به ذات خود پیامبر است. باید ملتفت بود که در اینجا مراد از ذکر پیامبر، رسول یا نبی نیست بلکه منظور از پیامبر قاصد است که خبری را به انسان میرساند.

حاصل کلام اینکه باید انسان از روی هستی اعتباری به بی ثباتی زندگی پی برده و خود را به آن مقید نسازد و به وظیفه اصلی که مراد از حصول معرفت حق تعالی و تقدس است ملتفت گردد.



آهسته رو که بر دل موری اگر خوری
گــردی غبــار خاطر خال سیاه او

حضرت ابوالمعانی در این شعر از خال سیاه او سخن گفته که این کلام مربوط می شود به اصطلاحات صوفیه باید دانست که اصطلاحات صوفیه یکي از مباحث عمده ومهم تصوف است که باید در آثار همه عرفا مخصوصا در تحلیل اشعار حضرت بیدل از آن استفاده شود. اگر چنین نشود اشتباهاتي رخ میدهد و حتي بامعتقدات تعارض بهم میرساند و بلکه از دایره شریعت و طریقت خارج مي گردد. چون همه مسالك و مشارب و علوم مختلفه براي خود اصطلاحات جداگانه دارند همینطور اهل تصوف نیز برای اقاویل خود اصطلاحاتی وضع نموده اند و آراء و نظرات خود را در قالب همین اصطلاحات در معرض افاده قرار داده اند. چنانچه میتوان ازاصطلاحات حضرت شیخ اکبر، شیخ عبدالرزاق کاشانی، گلشن راز شیخ محمود شبستری، جواهر غیبی شیخ الهی و غیره نام برد. طور مثال عرفا در اشعار خود از شراب بسیار یاد آور شده و از آن تعریف و تمجید زیاد نموده اند، در صورتیکه شراب «خمر» در شریعت و طریقت حرام و اجتناب از آن بالخاصه برای عرفا یك امر ضروری است، اما وقتیکه در مورد اصطلاح صوفیه در نظر گرفته می شود، شراب عبارت از عشق و محبت است که عارف باین وسیله مدارج عرفانی خود را طی میکند و مراد از ذکر شراب در آثار عرفا همین معنی اصطلاحی است. همچنین قدح و جام و مینا و ساقی و خرابات و دیر مغان، میکده، زلف، خط و خال و سایر کلماتیکه از این قبیل در آثار و اشعار عرفا به نظر میرسد همهء آن مربوط به همین اصطلاحات است که باید حین تفسیر و تحلیل مراتب در نظر گرفته شود. اینکه چرا صوفیهء عشق مشرب، اصطلاحات خود را بر مبنای شراب و ساقی و شور و مستی بنا نهاده اند، علت آنست که عرفا در سیر و سلوك دچار غلیانات درونی می شوند و سکر و مستی برای آنها عاید می گردد، چون شراب هم سکر و مستی دارد بنابرین از لحاظ تشابه اصطلاحات خود را در قالب مستی ظاهری ریخته و از می و مینا سخن گفتند، در حالیکه از لحاظ معنی این دو با هم تناسبی به هم نمی رسانند. زیرا سکر شراب ظاهری موقت و سکر بادهء حقیقی مستدام است و این یك حقیقت مسلم و انکار ناپذیر است که عرفا عالم دیگری

دارند که با این جهان مادی هیچگونه مشابهتی نداشتند و با هم ارتباط پیدا نمی کند، ایشان مست شراب حقیقت خود اند، شراب شان شراب دیگر و ساقی شان ساقی دیگر است. حضرت مولانا رح در مورد میفرماید که :

بادہ در جوشش گدای جوش ماست
چرخ در گردش اسیر هوش ماست

هرگاه ساقی نامهء حضرت بیدل ملاحظه شود این ادعا کاملاً تحقق می یابد. وی در آغاز این کتاب براعت الاستهلالی دارد که حمد و نعت را با اصطلاحات می و مینا شروع نموده و سپس کتاب مذکور را چنین تعریف میکند که : بدانکه این میخانهء ظهور حقایق است نه ساقی نامهء اشعار ظهوری، آئینه پرداز کیفیت دقایق است نه زنگار فروش خمار بی شعوری. ووقتیکه در اصل مبحث کتاب وارد می شود، حضرت باریتعالی جلت عظمته را طبق اصطلاح صوفیه پیر مغان و پیر خرابات می خواند و کعبة الله را میخانهء معرفت میگوید.

هنگامیکه ساقی خود را مورد خطاب قرار داده و از وی طلب شراب مینماید چنین عرض به تقدیم میرساند :

بدور تو ای آفتاب سخا	من خستهء بیدل بینوا
به جای می عیش غم میخورم	چو باور نداری قسم میخورم

بالاخره ابوالمعانی بگفتار خود ادامه داده و ساقی خود را معرفی میکند :

می را که شخص مروت چشید	در آخر بشاه ولایت رسید
ز ساقی مرادم همین ساقی است	کزونشهء معرفت باقی است
که میخانهء معرفت مصطفاست	در رحمتش جبههء مرتضاست

با این استشهاد به ثبوت میرسد که می این طایفه می دیگر و ساقی ان ساقی دیگر است در ایشان تعلقی به دنیای ظاهری و می و مینای آن ندارند.

حضرت نظامی گنجوی که از شعرای متصوفست این ادعا را چنین تأئید میفرماید :

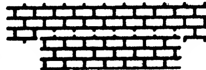
مپندار ای خضر پیروز پی	که از می مرا هست مقصود می
من از می همه بیخودی خواستم	وزآن بیخودی مجلس آراستم
که یزدان گواه است تا بوده ام	به می دامن لب نیالوده ام

حالا که ثابت شد که عرفا مطابق اصطلاحات خود سخن میگویند میرویم سر اصل

موضوع که در این بیت مورد نظر است. چون در بیت مذکور کلمه «خال» ذکر شده و آنرا به حضرت باری تعالی نسبت داده، بناءً باید خال را در اصطلاح صوفیه جستجو کرد و سپس به تحلیل شعر پرداخت.

خال سیاه در اصطلاح صوفیه مراد از عالم غیب است. بناءً ابوالمعانی سالك را از آزار و اذیت مخلوق ولو مورچه هم باشد بر حذر میدارد و توصیتاً میفرماید که در این راه باید آهسته پای نهی و فهمیده حرکت کنی تا باعث آزار نشوی زیرا اگر تند حرکت کردی و موری را اذیت نمودی آن وقت است که سبب تکدر عالم غیب الهی می گردی و این خود گناهیست بزرگ.

با این تحلیل ایرادی بر این سیاق وارد نشده و از تفسیر آن یك مضمون اخلاقی استخراج می گردد.



شعله بودم من و میسوخت نفس شمع مسیح
من قــــدح میــزدم ومســت طلــب بــود کلیم

در اینجا ابوالمعانی موجودیت خود را ظاهراً قبل از حضرات موسی و عیسی علیه السلام دانسته و حال خود را بر این دو پیغمبر اولوالعزم برتر و مرجح میداند. در صورتیکه ابوالمعانی یکی از عرفای امت مرحومه و از پیروان خاتم پیغمبران حضرت محمد مصطفی (ص) بوده و از طبقه اولیا بشمار می رود و قرار قاعدهء شرعی هیچ ولی به مرتبهء بنی نمی رسد تا چه رسد با آنکه بر مقام نبی ترجیع پیدا کند. پس معلوم می شود که در این عبارت مطلبی نهفته است و آن اینست که حضرت بیدل در این حالت از زبان مبارك دیگری حرف میزند نه از زبان خود. در اینصورت باز این سوال پیش میآید که ابوالمعانی به چه حقی از زبان شخصیت بزرگ دیگری حرفی به میان آورده و انگیزهء آن چه بوده است؟ به نظر نگارنده این همه مشکلات را فقط و فقط قواعد تصوفی حل میکند و بس. چه وقتیکه راه و رسم عرفان مد نظر گرفته شود این ادعای ابوالمعانی قطعیت پیدا میکند. باین معنی که اولیای کرام در سیر و سلوك مدارج عرفانی خود را یکی بعد دیگری پیموده و به ارتقاء اتی نایل می گردند که اگراز ابتداء تا انتها آنرا تعقیب نمائیم مطلب حل می شود.

باید دانست که عارف در بدوحال تحت نظر پیر و مرشد خود قرار داشته و از این منبع، فیض یاب میگردد و در اثر ممارثت و مداومت باین وضع این عارف مبتدی در وجود مرشد خود مزج شده و خود را در آن گم میکند که این حالت را به اصطلاح این طایفه فنا فی الشیخ میگویند. پس از این حالت تحولات دیگری در اوضاع عارف رونما گردیده و به اثر ترقیات از فنا فی الشیخ خارج شده و مرتبهء بالاتری ارتقاء مینماید به بزرگ ترین مرشد که آن مراد از پیغمبر اکرم صلعم است خود را میرساند و دست به دامن این ذات مقدس میزند و همچنانیکه در مرشد اولین خود فنا گردیده بود در پرتو فیوضات آفتاب عالمتاب رسالت ذره وار قرار میگیرد و بسان قطره در این محیط بیکران واصل می شود و از همین منبع فیاض کسب فیض میکند. دراین مقام که آنرا فنا فی الرسول می خوانند، عارف هرچه میگوید از زبان مبارك او میگوید و خود وی در میانه نمی باشد. وقتیکه عارف از این فنا هم گذشت به

فنای دیگری میرسد که آنرا فنا فی الله میگویند. و در آن مقام نیز وضع از همین قرار است، یعنی گفتار وی از عالم وحدت است و خود عارف در میان نیست. چنانچه حضرت منصور علاج انا الحق گفت. روی این توضیح مختصر معلوم گردید که برای عرفا در آغاز فنا فی الشیخ در وسط فنا فی الرسول و در انجام فنا فی الله میسر می گردد. نکتهء دیگری هم در اینجا قابل تذکر است و آن اینکه عرفا در سیر عرفانی خود زیر قدم انبیاء کرام قرار می گیرند به طوریکه تأثیرات همان نبی بر سالك منعکس می گردد. یعنی اگر در تحت قدم حضرت موسی علیه السلام قرار گیرد آنرا موسوی مشرب میگویند واثرات معجزه موسوی بروی پرتو میافگند و هرگاه تحت قدم حضرت عیسی علیه السلام واقع شود او را عیسوی مشرب می نامند و اثر معجزات این نبی بر عارف ظاهری گردد. و اما اگر عارف از این فراتر رفت و به حد اعلی رسید در تحت قدم مبارك حضرت محمد (ص) قرار میگیرد و محو کمالات مصطفوی می گردد و این نوع عارف را محمدی مشرب می گویند و این مشرب بالاترین مشارب است و چنین عارفی مظهر کمالات همین ذات مبارك واقع گردیده و هرچه بگوید از زبان مبارك او میگوید و خود را در میانه ندیده و از خود چیزی نمی گوید.

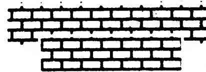
پس روی این شرح مختصر ثابت می شود که ابوالمعانی حین تقریر کلام زیر قدم نبی کریم صلعم بوده و چنین ادعای نموده است و تقدم آن حضرت بر عالم و آدم و فضل وی (ص) بر سایر انبیاء کرام امریست مسلم. زیرا اولین چیزی را که الله جل جلاله خلق کرد نور محمدی بود. گذشته از این در روایات صحیح از رسول کریم آمده که : من نبی بودم در وقتی که آدم در آب و گل بود. از این شواهد تقدم آن حضرت (ص) بر انبیاء کرام ثابت می گردد. اگر چه به صورت آخر بوده. حضرت عارف بزرگ مولوی جامی (رح) به همین معنی اشاره نموده که:

سلام علیك ای زآبای علـوی * بصورت موخر به معنی مقدم

افضلیت حضرت ختمی مرتبت نیز امریست مسلم.

بنابراین ابوالمعانی به همین مطلب تماس گرفته و می فرماید که : موقعیکه حضرت مسیح شمع نبوت را افروخته بود یعنی آغاز برسالت نموده بود و حضرت کلیم هنوز در راه طلب گام بر میداشت، آن حضرت صلعم مراتب نبوت و رسالت را طی کرده و به عالی ترین مدارج کمالات رسیده بود. به عبارت دیگر عیسی علیه السلام مانند شمعی بود ولی آن حضرت صلی الله علیه وسلم شعلهء عظیمی را تشکیل داده بود و حضرت موسی در جستجوی

حقیقت بود در حالیکه حضرت نبی کریم صلعم به وصال معشوق برین خود که آفریدگار عالم و آدم است جلت عظمته نأیل گردیده بود. که در اینصورت افضلیت و قدامت آن سرور صلعم برسایر انبیاء تثبیت و سخن ابوالمعانی کاملاً تحقق می یابد و محل اعتراض و اعجاب باقی نمی ماند هرگاه در آثار سایر عرفای متصوف عطف توجه شود مشابه این کلام به نظر میرسد. از جمله حضرت شمس تبریزی و حضرت مولانای رومی رحهم الله از این قبیل سخنان زیاد دارند. پس بر پیروان مکتب بیدلیست که در تحلیل اشعار حضرت بیدل (رح) سلوك و عرفان را از یاد نبرده و مطابق قواعد و اصطلاحات این طایفه به تحلیل اشعار وی بپردازند تا راه خطا و اشتباه را نه پیموده باشند.



چه کلفت ها که دل در بیخوی دارد نهان بیدل
بــود آئینــه را حیــرت نقــاب بی صفــایی ها

ابوالمعانی در سیاق مصرع اول این بیت از بیخودی دل با کلفت هایی که در آن نهان است ذکری به میان اورده و در مصرع ثانی از حیرت آئینه و بی صفایی ان سخن گفته. هرگاه این دو مصرع از لحاظ لفظ و معنی با رعایت قواعد تصوفی با هم تلفیق داده شود چنین نتیجه از آن میتوان گرفت که دل عارف باثر مجاهده و ریاضت مثل آئینه مصفا می شود وجلوه های حقیقت در آن منعکس می گردد، و چون این جلوه ها نهایت پر زور و قویست بناءً دل عارف از حالت طبیعی بر آمده به بیخودی می گراید و مثل آئینه صاف که دچار حیرتست دل عارف نیز به محویت دچار می گردد. و همچنانیکه در آئینه صاف زنگار نهفته است همینطور در دل صاف عارف نیز کلفت نهان میباشد اما عجالتاً فهمیده نشد که دل صاف عارف با چه کلفتی هم آغوش است و حاصل بیت چیست و مرام ابوالمعانی در مورد ازچه قرارمیباشد. البته با اصطلاحات تصوف میتوان باین سوالات پاسخ گفت.

طوریکه در مباحث گذشته ها این کتاب تذکر داده شده، دل بر زخ است در بین نفس و روح، باین معنیکه در تحت دل نفس و در فوق آن روح قرار دارد، و هرگاه نفس غالب گردد دل به طرف وی تنزل میکند و روح نیز دنبال وی می رود، و اگر روح غالب شد، دل بسوی روح ارتقاء میکند و نفس نیز در معیت دل به آنطرف میرود. جون دل عرفا از همین قسم اخیر الذکر است که به اثر مجاهده، نفس را مغلوب نموده و به روح می پیوندد و به ترقیاتی نایل می شود. پس وقتیکه دل عارف مسخر روح گردید. مانند آئینه صفایی کسب میکند و مستعد مشاهده، جلوه های حقیقت می گردد، و این جلوه ها دل عارف را به بیخودی می کشاند. اما چون در تحت همین دل پر از صفا، نفس قرار دارد بناءً زنگار و کدر نفس در این دل نهفته است. به عبارت دیگر صفایی دل عارف کلفت و کدر نفس را پوشانیده و ظاهراً معلوم نمی شود ولی در باطن این کدورت موجود است. بناءً علیه عارف صاف دل از این حقیقت غافل نبوده و بلکه اندیشناك است تا مبادا این کدر و کلفت در دل اثر گذارد و صفایی قلب عارف را اخلال کند. زیرا قلب مقتضی تقلب است از یك حالت به حالت دیگر

تحول میکند، چنانچه عرفا نیز به اندك غفلت و بی توجهی دستخوش حوادث گردیده و صفایی دل شان بزنگار مبدل می گردد.

فلهذا ابوالمعانی از همین کلفت نفس یادآور می شود و با وصف اینکه دل را صاف ساخته و دچار حیرت است بازهم از کید و مکر نفس ایمن نیست. نظر وی چنین است که همچنانیکه صاف برای گرفتن زنگار مستعد است، همینطور دل عارف هم برای کلفت نفس آماده است. بنابرین ابوالمعانی به خود و یا به عارف صافدل هشدار میدهد که این حقیقت را از نظر دور نداشته و غفلت را به خود راه ندهد تا دستخوش کلفت نفس نگردیده و آئینه صاف دل مکدر نشود.

مراد دیگری که حضرت بیدل (رح) در این بیان دارد، شاید آن باشد که عارف با آنکه در اثر مجاهده صافی دل حاصل میکند بازهم کدورت نفس با وی همراهست چون عارف نیز بشر است بناءً بشر از نقص و عیب بری نیست. توجیه دیگر اینکه ابوالمعانی میخواهد این حقیقت را ثابت کند که حصول معرفت سبب عیب پوشی عارف می گردد چه وقتیکه عارف دل خود را مصفا کرد، عیوب و کلفت های نفس تحت الشعاع قرار می گیرد و از خود چیزی بروز داده نمی تواند یعنی عیوب وی ظاهر نمی گردد و این صفا ی باطن عارف نقاب بی صفاییهای وی می شود.

روی این تجزیه و تحلیل، شعر مورد نظر توجیهات آتی را در بر می گیرد. اول اینکه عارف صافدل باید غفلت را به خود راه ندهد تا کلفت نفس بروز نکند و ائینه قلب وی را مکدر نسازد.

توجیه دوم آنکه انسان ولو عارف هم باشد، نفس با وی همراه است و از لغزش و خطا ناگزیر است.

سوم اینکه وقتیکه عارف دل خود را از هوا وهوس نفس صاف ساخت، کلفت های وی ظاهر نگشته و کدروت باطنی وی پوشیده میماند.



موسی اگر شنید هم از خود شنیده است
انی انا اللهی که به ایمن نگفته ام

این شعر با همه اشکالی که دارد متضمن تلمیحی است که حکایت آن در قرآن مجید در سوره، مبارکه، قصص وارد شده است. و آن از اینقرار است که موسی علیه السلام پس از ده سال خدمت در نزد شعیب علیه السلام با دختر وی ازدواج نمود و از طرف خداوند مأمور گردید که به مصر برود و قوم را بدین حق دعوت نماید، بناءً با اهل خود جانب مصر روان شده در راه هوا بارانی و سرد و حرم وی نیز حامله بود، به آتش ضرورت داشتند. ناگاه حضرت موسی آتشی را از دور دید و به تنهایی بسوی آتش براه افتاد. وقتیکه به آنجا نزدیك شد، درختی را در جهت راست همان وادی مشاهده کرد که شاخه های آن در حال اشتعال است. در این هنگام از درخت مذکور آوازی بلند شد که من الله و پروردگار عالمیانم «انی انا الله رب العلمین». موسی علیه السلام خائف شد و از آنجا بازگشت. اینکه چه واقعاتی برای حضرت موسی روی داد، موضوع بحث ما نیست بلکه غرض ما در این بحث تلفیق دادن شعر ابوالمعانی با این قصه، قرآنیست. حالا وقتیکه سیاق کلام ابوالعمانی را در مورد تطبیق دهیم. اشکالاتی در زمینه عرض وجود میکند. اول اینکه حضرت ابوالمعانی بیدل (رح) میفرماید که موسی اگر شنید که در اینجا کلمه اگر قابل فهمست. زیرا «اگر» در موقع شرط یا شك استعمال می شود، در اینجا شرط و شك مورد ندارد بلکه کلمه، اگر در اینجا نظر به دستور زبان فارسی بمعنی وقتیکه و یا در صورتیکه یا هنگامیکه میآید. چنانچه در این بیت دیگر ابوالمعانی این مدعا را میتوان تائید کرد که فرمود :

اگر اینست عیش خاکساری
زبستی هم تنزل میتوان کرد

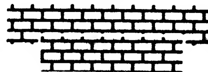
بناءً در عبارت بیت مطرحه، مطلع نیز همین قاعده مرعی الاجراست و عبارت آن چنین افاده می شود که : وقتیکه یا هنگامیکه حضرت موسی ندا را در وادی شنید از خود شنید و اشکال در این عبارت آنست که ابوالمعانی (رح) فاعل گفتن در آن مقام خود را میداند و بعد تر دید کنان میفرماید که «من نگفته ام» این اشکال را میتوان از طریق تصوف رفع کرد،

باینصورت که عرفا در حالت فنا فی اللهی مستغرق بحر بیکران وحدت می شوند و بنا بر این هر چه میگوند از جانب حق تعالی میگویند نه از طرف خود. ابوالمعانی این مطلب را در جائی چنین تائید میفرماید : بیدل از زبان اوست این منی که من دارم.

که در اینصورت «من نگفته ام» چنین معنی میدهد که حق تعالی نگفته است اینکه مشکل اساسی بیت مطرح می گردد و آن این است که چگونه موسی علیه السلام ندای انی انا الله را از خود شنیده است. چه این سخن ظاهراً با جریان منصوصی مغایرت بهم میرساند و بنابر این تطبیق و تلفیق آن لازمیست.

به عقیدهء نگارنده این تضاد ظاهری هم از طریق تصوف رفع شده میتواند. باین صورت که بسراغ اقاویل صوفیهء کرام برویم و اقوال اکابر این طائفه را جستجو کنیم. بنده بارها در کتب معتبرهء تصوف مطالعه نموده است که حضرت جنید بغدادی رحمته الله علیه که یکی از مقتدایان و امامان طائفه علیه صوفیه است و این جناب را سید الطائفه و لسان القوم و سلطان المحقیقین لقب داده اند و جمهور صوفیه بوی اقتداء نموده اند. ایشان در یکی از مقولات مشهور خود چنین میفرماید : «سی سال حق تعالی بزبان جنید با جنید (رح) سخن گفت و جنید (رح) در میان نه.

هرگاه این قول حضرت سیدالطائفه تمسک قرار داده شود اشکال موضوع در بیت مطرحه مرفوع می گردد و تحلیل مناسبی را به خود می گیرد باین معنی که حق تعالی بزبان موسی با موسی سخن گفته و موسی علیه السلام انی انا الله را از خود شنیده است. زیرا وقتیکه بزبان خود وی با وی سخن گفته باشد طبعاً گوش وی نیز سخن خود را شنیده است که در اینصورت سخن ابوالمعانی مجوز پیدا میکند. با آن چون مطلب باریك است و احتمال لغزش در تفصیل بیشتر متصور است بناءً به همین قدر اکتفاء شد.



نه اشك اینجا زمین فرساست نی آهی هوا پیما
غبار بیعصـــائیها به ایـــن انـــدام مـــی خیزد

موضوع دیگری که ضمن مباحث این کتاب قابل تذکر دیده می شود یکی هم نو آوری های ابوالمعانی در سخن و مضمون آفرینی های ویست که با استعمال کلمات و لغات جدید و ترکیب های دلپذیر رنگ تازهء به شعر و ادب زبان دری داده و با آوردن مضامین بکر سامعهء آشنا و بیگانه را نوازش میدهد. علاوتاً اصطلاحات روزمره را که در بین مردم متداول است چنان در قید لباس ادب آورده و آنرا در قالب شعر می ریزد که شخص گمان میکند این استاد بزرگ و سخنور ارجمند در همان محیط تربیه شده و از اصطلاحات محلی کاملاً باخبر است. مخصوصاً اصطلاحاتیکه اکثر آن از گذشته ها به یادگار مانده و در محاورهء روزمره مصطلح است در اثار ابوالمعانی به کثرت مشاهده می شود. اینك برای تائید مدعا چند نمونه و مثالی آورده می شود.

حضرت بیدل (رح) در کتاب عرفان خود قصهء دارد بنام «مفلس و کنیز» که ضمن بیان موضوع با اصطلاحات این سرزمین تماس گرفته و آنرا با بهترین اسلوب افاده میفرماید : مثلاً در فرصتی که کنیز درچارسوی شهر در معرض فروش گذاشته شده و در انظار مردم جلوگیری دارد، ابوالمعانی یکی از اصطلاحات وطن ما را در مورد کار بسته و چنین میفرماید :

فصل سیر نیاز کوشی هاست روز بازار دل فروشی هاست

همچنین در موقعیکه کنیز زیبا و بی حجاب از طرف تاجرئی خریداری می شود وی کنیز را از محضر دید عـــام به منزل منتقل می نماید، بازهم ابوالمعانی صحنه را چنین تمثیل مینماید :

غارتی زد به کاروان نگـــاه هر طرف تخته شد دکان نگاه

در دو بیت فوق الذکر کلمات «روزبازار» و «تخته شدن دکان» از اصطلاحات مخصوص مردم این مرز و بوم است. چه در گذشته های قریب روز بازار در اکثری از شهرهای مملکت ما رواج داشت و مردم در روزهای معین به بیع و شرای امتعه می پرداختند و تا حال در برخی از شهرهای کشور این سنت باستانی پابرجاست. در شهر باستانی هرات روزهای یکشنبه و

چهارشنبه در هر هفته روز بازار است و مردم به ابتاع اشیاء قیام می ورزند. همچنین در ازمنهٔ گذشته دکان های تخته یی در بازار ها موجود بود و حینیکه مالك دکان ارادهٔ بستن دکان را می نمود تخته ها را با هم وصل نموده و بر در آن قفلی می زد و در اصطلاح گفته می شد که دکان را تخته یعنی دکان را بست یا مسدود کرد. این نوع دکان ها تا چند سال قبل در شهرستان ها و بلکه در پای تخت کابل موجود بود و امروز با تحولات عصر و زمان اثری از آن به چشم نمی خورد.

همینطور ابوالمعانی اصطلاحاتی را که مخصوص شهر کابل است در اشعار آبدار خود آورده و از استعمال این اصطلاحات مطالب خیلی جدی و عالی بهم رسانیده است مثلاً در یکی از اشعار خود میفرماید:

حیف است دست منعم در آستین شود خشك

این نان نمـك ندارد تا پنجـه کـش نباشد

کلمهٔ «پنجه کش» که در این بیت به صورت ایهام استعمال شده با اصطلاح خاص مردم شهر کابل خصـوصاً بازارمشهور و قدیمی شهر که آنرا شـوربازار میگویند کاملاً منطبق بلکه اصطلاح خـاص همین شهر اسـت و تا امروز همـین اصطلاح اصالت خود را از دست نداده.

گذشته از اصطلاحات مروجهٔ کشور عزیزما، اصطلاحات سایر ممالك فارسی زبان را مثل ایران، بخارا، هند و غیره بوجه احسن بیان نموده و آنرا با معانی بلند تلفیق بخشیده است، چنانچه در بیت مطلع کلمه «زمین فرسا» و هواپیما را ذکر نموده که این کلمات اصطلاح ایرانیان است وتا امروز کلمات مذکور در بین ایرانیان متداول است.

و اما نوآوری های ابوالمعانی در عبارات و الفاظ که زادهٔ طبع وقاد و مضمون آفرینی ویست عبارت میباشد از ترکیب بندها و استعمال تشبیهات و کنایات و استعارات که فی الحقیقت طرز ادبی و شعری وی را از سایر شعرا متمایز گردانیده و سبك نوینی را در شعر و ادب بوجود میآورد. چه ترکیباتی که در اشعار حضرت بیدل (رح) به نظر میرسد در سایر سبکها و حتی سبك هند دیده نمی شود و اگر دیده هم شود آنقدر خوش آیند و دلنشین نیست. ابوالمعانی ترکیب های توصیفی و اضافی را در نهایت استادی مورد استعمال قرار داده که برخی سه کلمه یی و بعضی چهار کلمه یی و حتی پنج کـلمه یی هم به چشم

میخورد در صورتیکه هیچگونه ثقالت یا تعقیدی در آن به نظر نمی رسد.مثلاً میفرماید که:

دارد به من دل شده امشب سرجنگی
گـــل برگ کمانی پرطاؤس خدنگی

گلبرگ کمان از سه کلمه، معنی دار ترکیب شده که آن عبارت از گل و برگ و کمان میباشد. یعنی کمانی که مانند برگ است. همچنین پر طاؤس خدنگ از سه کلمه ترکیب یافته که آن مراد از پر و طاؤس و خدنگ است، یعنی خدنگی که مانند پر طاؤس زیباست. در جایی دیگر ترکیب چهار کلمه یی دارد که فرموده :

رگ گل آستین شوخی کمین صیـد ما دارد
که زیر سنگ دست از سایه، برگ حنا دارد

برگ و گل و آستین و شوخ، هرچهار کلمه دارای معنی مستقل است که یك ترکیب بند توصیفی را تشکیل داده ،یعنی شوخیکه آستین وی مانند برگ گل است یا از برگ گل بافته شده است.

باید اذعان نمود که ابوالمعانی با این نوآوریها انقلابی را در عالم شعر و ادب بر پا نموده و سخن را به جایی رسانیده که برای دیگران مقدور نیست. لهذا ابوالمعانی مقام ادبی را در درجه، اول احراز کرد وتا این زمان که بیش از دونیم قرن از وفاتش میگذرد ومقام شعری خود را حفظ نمود وشکی نیست که آثاروی درقرون بعدی نیز به همین تازگی ونوی باقی خواهد ماند.

حالا مختصراً می پردازیم به تحلیل بیت مورد نظر :

در بیت مورد نظر، ابوالمعانی یکی از روش های عرفانی را به میان کشیده و از تجرید سخن میگوید. تجرید حالتی است که عارف از تمام چیزهای ذیعلاقه خود را مجرد می سازد و تعلقات خود را با همه چیز قطع میکند و از ماسوی الله اعراض مینماید. و حتی اسباب ظاهری را هم ترك گفته و بجز حق تعالی هیچ کس را کارساز خود نمی داند. بنابرین ابوالمعانی اشاره به همین روش نموده و میفرماید که اشك برای رفتار و حرکت خود عصایی دارد که آن عبارت از مژگان است همین طور آه برای بلند رفتن و سیر خود محرکی دارد ، ولی غبار اهل تجرید که مراد از خود ویست محرك و سائقی ندارد ، زیرا اهل تجرید بدون واسطه بلکه با تحریك محرك اصلی که حق تعالی است حرکت کرده و اوج میگیرد. در این عبارت کلمه «اینجا» موضوع را قید میکند، یعنی در نزد اهل تجرید که عرفای باطنند، اسباب ظاهری در کارنیست.

هیچ شکلی بی هیولی قابل صـورت نشد
آدمی هم پیش از آن کادم شود بوزینه بود

این بیت که منسوب به حضرت ابوالمعانی بیدل (رح) میباشد از مدت ها قبل در حلقه های علمی و ادبی فضلای معاصر مطرح بحث قرار گرفته و هر یك بظن خود در مورد اظهار نظر های کرده اند. برخی این عبارت را با افکار داروین معروف مشابه دانسته و پای حلول و تناسخ را به میان کشیده اند و این شعر را با نشو و ارتقانسبت داده و تحلیلهای در مورد نموده اند. و بعضی این سیاق را مربوط به حکمت و فلسفه پنداشته و ابوالمعانی را پیر و مذهب حکما فهمیده اند.

علی ای حال آراء و افکار در باره، این شعر به حدی با هم مختلف ومتعارض است که نمی توان در مورد آن فکر کرد و از اینهمه تجزیه و تحلیل باید نتیجه گرفت. به عقیده، نگارنده علت اصلی این اختلاف نظرهای دور از واقعیت در قدم اول همان نارسایی های اندیشه و عدم تطبیق اصطلاحات بیدلیست. این یك امر مسلم است که ابوالمعانی بیدل (رح) از لحاظ مسلك یك عارف و صوفیست به اساسات و مبانی تصوف اسلامی سخت پابند می باشد و این هم غیر قابل انکار است که تصوف با حلول و تناسخ بهیچ وجه سازگاری نداشته و هم با حکمت و فلسفه هایی که با دین اسلام متعرض باشد مردود و غیر قابل قبول میداند وقتیکه بیت مورد نظر طرف غور قرار داده شود در عبارت آن دو موضوع جلب توجه میکند که یکی آن هیولی و صورت که مربوط به مباحث حکمت و فلسفه میباشد و موضوع دیگر موضوع آدمی و بوزینه است که ارباب غرض آنرا به سوی داروین می کشانند و یك عقیده باطل را به افکار ابوالمعانی بیدل (رح) نسبت میدهند، در حالیکه حضرت بیدل یکی از عرفای کامل تصوف وحدت وجودیست و با اینگونه اکاذیب و اباطیل هیچ نسبت و تعلقی ندارد. بنابر این نگارنده وظیفه، خود دانست تا در این مبحث وارد شود و با ذکر مختصری از مذهب حکما و متکلمین و اصطلاحی که ابوالمعانی در این مورد دارد به بحث خاتمه داده و قضاوت را به صاحب نظران محول کند. قاعده، علمی بر اینست که عالم یعنی ما سوی الله با اجزایش مرکب از اعیان و اعراض است. واعیان که قائم به ذات خود است یا مرکب است مانند جسم و

یا غیر مرکب میباشد که آن عبارت از اجزای لایتجزا ست. در مورد اینکه عالم مرکب از چیست، در بین فلاسفه و متکلمین اختلاف نظر موجود است.

حکما عالم را مرکب از هیولی و صورت دانسته و بر این عقیده اند که همهء اجزای عالم قبول تجزیه و تفریق میکند و جزئی که قبول قسمت نکند پیدا نمی شود. و در این باره دلایلی اقامه میکنند که ذکر آن در اینجا بی لزوم است.

و اما متکلمین عالم را مرکب از اجزای لایتجزا دانسته و اجزا را قابل تجزیه و تفریق نمی دانند و اینها نیز دلایلی برای ثبوت ادعای خود دارند که هرگاه در مورد این دو عقیده یعنی فلاسفه و نظر متکلمین غور به عمل آورده شود، نظر متکلمین ترجیح می یابد و مذهب حکما و فلاسفه مردود به نظر میرسد، چه اگر مذهب حکما ملحوظ قرار داده شود باید به قدم عالم اعتقاد کرده شود، زیرا حکما را عقیده برین است که هیولی در وجود قدیم است و صورت در بقای خود به هیولی احتیاج دارد و هیولی هرگز فنا نمی شود چنانچه مقوله حکماست که «کل ما ثبت قدمه امتنع عدمه» پس آنچه از هیولی و صورت مرکب می شود قدیم است که در اینصورت از یك طرف تعدد قدما لازم میآید و از جانب دیگر باید حشر اجساد صورت نگیرد، زیرا حشر اجساد بعد از فنای عالم است.

این عقیده مستقیماً با قرآن عظیم و عقاید اسلامی تعارض به هم میرساند و از این جهت این عقیده در نزدیك مسلمان متقی آن هم عارف و صوفی مطلقاً باطل و مردودست در حالیکه اگر طبق عقیدهء متکلمین، عالم مرکب از اجزای لایتجزا دانسته شود از این لغزش و عقیدهء باطل فلاسفه نجات حاصل میگردد.

حالا باید دید که نظر ابوالمعانی در مورد هیولی چیست. آیا مراد ابوالمعانی از به میان کشیدن کلمهء هیولی تأئید قول حکما و فلاسفه است یا چیز دیگری؟ اگر ابوالمعانی را پیرو افکار و نظرات حکما و فلاسفه که اکثر آن با عقاید اسلامی تضاد دارد بدانیم در آن صورت این همه تصوف ها و معرفت ها و پیرویهای وی از شریعت و طریقت که از کلیهء آثار وی موج می زند چه می شود؟

از آثار و اشعار ابوالمعانی به صراحت بر میآید که وی با فلاسفه روابط حسنه نداشته واکثراً بر افکار و عقاید آنها تاخته است و بلکه متصوفین را اهل یقین و حکماء را ارباب شك دانسته است، که در اینصورت نمی توان یك نظر مشکوك را با صدها و هزار نظر ثابت وی

مقایسه کرد. اینکه ابوالمعانی چرا از هیولی و صورت ذکری نموده و منظور شان چه بوده، باید گفت که ابوالمعانی نظر به معلومات کافی اطلاعی که در علوم و فنون مخصوصاً علوم متداوله دارد در اکثری مطالب پیچیده و از آن بحث نموده است. منتهی فرق در اصطلاحاتست که هر طایفه و طبقه مطابق اصطلاح خود سخن میگوید و حضرت بیدل (رح) نیز هیولی را در قالب اصطلاح خود در آورده و آنرا با تصوف وفق داده است، چه همه میدانند که اصطلاحات صوفیه جداست و باید اقوال و عبارات آنها با اصطلاحات خود شان تلفیق داده شود اگر چنین نشود سخن به کفر و زندقه میکشد و مسلمانان حقیقی که عبارت از متصوفین کرام است عیاذ بالله تکفیر می شوند. کتاب اصطلاحات صوفیه که از طرف شیخ عبدالرزاق کاشانی نوشته شده و نیز برخی از متصوفین دیگر از این اصطلاح دم زده اند مؤید این ادعاست. بنابراین تحقق می پذیرد که ابوالمعانی نیز کلمهء هیولی را مطابق اصطلاح صوفیه ذکر نموده و به اصطلاح ایشان هیولی مراد از قابلیت وجوهریست که در معرفت حق به کار برده می شود. زیرا صوفیهء کرام آیهء کریمهء لیعبدون را به لیعرفون تفسیر میکنند و مراد اصلی از خلقت معرفت و شناخت را میدانند، فلهذا هر که معرفت نداشته باشد آنرا حیوان می پندارند. برای تائید این ادعا باید متذکر گردید که پیشوای بزرگ تصوف وحدت الوجودی اعنی حضرت شیخ اکبر ابن عربی (رح) در کتاب مستطاب فصوص الحکم هیولی را استعداد معرفت میداند. و همچنین ابوالمعانی در کتاب عرفان خود که عمده ترین و آخرین کتاب ویست در مبحث هیولی وارد شده و با تطبیق اصطلاحات صوفیه از آن سخن گفته است. وتا جائیکه از گفتار شان بر میآید مراد از هیولی همان جوهر اصلی معرفت حق است. و این جوهر اصلی که در وجود است به اثر کسب تقوی و ریاضت به ظهور میرسد و قبل از ظهور معرفت انسان حیوانی بیش نخواهد بود. از کلمهء بوزینه مراد حیوان است. وی در این کتاب عالم را مظهر اسما و صفات دانسته و هیولی را مظهر اسم مبارک ظاهر میشناسد و میفرماید که :

چـــون هیولی نقـــاب غیب درید اسم ظاهـــر به عرض شکل رسید

و باز میفرماید :

این هیـولی نه عرض نه طول است چون طبیـعت وجـود معقول است

همچنین در مورد هیولی بسیار سخن گفته که نقل همه آن باعث اطالهء کلام است صرف

همین قدر باید گفت که هیولی از نظر حضرت بیدل (رح) یکی از رموز تصوف است نه بحث حکمت و فلسفه. زیرا اگر بحث حکمت می بود هیولی ابعاد میداشت و دارای طول و عرض می بود. پس قراریکه از آثار این عارف بزرگ بر میآید وی در اعتقادات اکثراً با نظر متکلمین موافقت دارد که آنها عالم را مرکب از اجزای لایتجزا میدانند. برای تائید این ادعا همین یك بیت ابوالمعانی کافی است که فرموده :

پر کرده جزء لایتجـزا کـتـاب ما
در انتظار نقطه گم است انتخـاب ما

در مورد اینکه حضرت بیدل (رح) در مصرع ثانی بیت مذکور از آدمی و بوزینه سخن گفته و کوته نظران آنرا به مذهب باطل و عقاید نادرست تلفیق داده اند باید گفته شود که ابوالمعانی هیچگونه گرایشی با تناسخ و نشو و ارتقاء به مفهومیکه آنرا مطرح نموده اند ندارد، چه از آثار وی نیز معلوم می شود که تناسخ و حلول را همواره بباد استهزا و انتقاد گرفته و آنرا به مخالفین که زاهدان ریاکار وشیخان خود بین و مردم فریب اند نسبت میدهد. مثلاً میفرماید :

ز تحقیق تناسخنامهء زاهد چه می پرسی
مگر آدم بر آید تا منش گـوساله بنویسم

در جای دیگر چنین میگوید :

بی سحر نیست هیأت شیخ از رجوع خلق
این خر تناسخی ست که گوساله می شود

بیتهای فوق الذکر میرساند که حضرت بیدل (رح) به تناسخ و عقاید باطله هیچگونه تمایلی نداشته و هم با حکمت و فلسفه سازگار نیست و بلکه با چیزیکه علاقهء ناگسستنی دارد همان عرفان و تصوفست و بس. هرگاه نظر شخصی مرا پرسند من این بیت را از ابوالمعانی نمیدانم و در کلیات وی نیز داخل نیست.

در پایان مقال باید متذکر شد که این همه تجزیه و تحلیل برای روشن ساختن افکار پیروان مکتب بیدلیست و اعتراض و انتقادی بر دیگران منظور نیست و تنها ارایهء طریقی بود که به عرض رسانیده شد. تفسیر و تحلیل بیت را به صاحب نظر آن محول نموده و به بحث خاتمه داده می شود. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

حــرف بلند کس نشنیده است زیر خاک
یارب چسان پیام تو در گوش ما رسید؟

فرهنگ و اصطلاحات :

حرف بلند : مراد از آوازیست که به گوش میرسد و هم کلام عالی را میگویند.

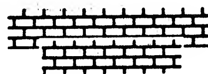
خاک : در اینجا عبارت از جسم است.

پیام : به معنی خبر یا اطلاع زبانیست.

تحلیل و تفسیر بیت :

در عبارت فوق موضوع روح و جسم مطرح بحث است، چه این موضوع تعلق به یك تمسك قرآنی دارد و موضوع مبحوث عنه از اینقرار است که خداوند عالم پیش از خلقت ارواح بندگان را خلق و به حضور خویش احضار نمود و از آنها به این صورت سوال شد که : الست بربکم؟ قالوا بلی شهتنا. یعنی آیا نیستم پروردگار شما؟ گفتند هستی پروردگار ما و شاهد و معترفیم. حالا باید فهمید که این پیام و یا سوال را چه کسی شنید، درچه وقت و زمان شنید و در چه حالی و حالتی شنید؟ جواب این است که این پیام را بندگان خدا شنیدند. و در موقعی شنیدند که آفریده نشده بودند. و در زیر خاك قرار داشتند.چون قاعدتاً در زیر خاك چیزی شنیده نمی شود بنابر این ابوالمعانی در سیاق این عبارت به آن پیام اشاره نموده و میفرماید که انسان اصولاً در زیر خاك آوازی را شنیده نمی تواند ولی پیام ترا که حرف بلند یا کلام عالیست در روز میثاق یا روزیکه از بندگان پیمان گرفته میشود ، در یك موقعی که ما زیر خاك بودیم یعنی جسماً خلق نشده بودیم چطور شنیدیم. اینکه ابوالمعانی میگوید که چطور شنیدیم در این عبارت شك و تردید راه ندارد بلکه همه کس متیقن است که پیام او تعالی در روز الست به گوش ما رسیده و ما آنرا تصدیق وتأیید نموده ایم، اما رمزیکه در این استفسار مضمر است آنست که ابوالمعانی میخواهد حقیقتی را در اینجا به ثبوت برساند و آن اینکه گوش روح در هر موقعیتی که قرار داشته باشد میشنود خواه سر خاك باشد و خواه زیر خاك. در صورتیکه گوش جسم در زیر خاك چیزی را شنیده نمی تواند روی این تحلیل چنین استنباط میشود که مراد ابوامعانی د اینجا ترجیح روح برجسم و روحانیت بر جسمانیت است.

شاید این مطلب را نیز افاده کند که شخص روحانی در زیر خاك یعنی بعد از مرگ هم می شنود ولی شخص عاري از روحانیت نمی شنود و شنوایی وي منحصر بدوره، حیات وی است.



سحر تجدد نفس است اینکه درنظر
عالم مکرر است و مکرر نمی شود

این بیت در نوع خودیك شعر تصوفی وضمناً آمیخته با افکار فلسفه کلامیست. موضوع تجدید مسلهء ایست که در قرآن عظیم نیز از آن تذکر رفته و هریك اعم از مفسرین، متصوفین و متکلمین آنرا بزعم خود تفسیر و توجیه نموده اند. در قرآن کریم و مجید آیهء کریمه «بل هم فی لبس من خلق جدید» به همین مورد نزول یافته. مفسرین آیت مورد نظر را چنین تفسیر میکنند که کافران از زنده شدن خلق در آخرت در شك اند. و امانظر متصوفین در این مورد غیر آنست که اینك از آثار عرفا اجمالاً اقتباس می شود :

حضرت مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی رحمة الله علیه که از زمرهء عرفا و علمای متقی میباشد به نقل قول ازحضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمة الله علیه دراین مورد میفرماید:

حضرت شیخ در فص شعیبیهء میگوید که عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است و درآن متجدد و متبدل میگردد مع الانفاس وآلانات در هر آنی عالم به عدم می رود و مثل آن بوجود میآید و اکثر اهل عالم از این غافلند کماقال سبحانه وتعالی "بل هم فی لبس من خلق جدید." و اما ارباب کشف و شهود می بینند که حضرت حق سبحانه وتعالی در هر نفسی متجلی ست به تجلی دیگر و در تجلی او اصلاتکرارنیست یعنی در دو آن بیك تعین و بیك شان متجلی نمیگردد.

بلکه هر نفسی به تعین (۱) دیگر ظاهر می شود و هر آنی شانی دیگر تجلی میکند.

رباعی :

هستی که عیان نیست دو آن درشانی
درشان دگـر جلوه کند هـر آنی
این نکته بجو زکل یوم فی شان
گربایدت از کـلام حـق برهـانی

و سر در این تجدید آنست که حضرت حق سبحانه و تعالی را اسماء متقابله ست، بعضی لطیفه و بعضی قهریه. وهمه این اسماء دائماً در کار اند و تعطیل بر هیچیك جایز نیست.

پس وقتیکه حقیقتی از حقایق امکانیه بواسطه و حصول شرایط و ارتقاع موانع مستعد وجود گردد رحمت رحمانیه او را دریابد و بروی افاده وجود کند و متعین گردد به تعینی خاص و متجلی شود به حسب آن تعین. بعداز آن به سبب قهر احدیت حقیقی که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوریست از آن تعین منسلخ گردد و درهمان انسلاخ بر مقتضای رحمت رحمانیه به تعینی دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد متعین گردد و در آن ثانی به قهر احدیت مضمحل گردد و تعین دیگر برحمت رحمانیه حاصل آید هکذا الی ماشاالله پس در هیچ دو آن بیك تعین تجلی واقع نشود و در هر آنی عالمی به عدم میرود و دیگری مثل آن در وجود میآید. اما کسانیکه محجوب به جهت تعاقب امثال و تناسب احوالند می پندارند که وجود عالم بر یك حال است و برازمنهء متوالیه بر یك منوال .

رباعی :

سبحان الله زهی خداوند و دود
مستجمع لطف و کرم و رحمت وجود
در هرآنی بردجهانی به عدم
آرد دگری چو اوهماندم بوجود

رباعی دیگر :

انواع عطا گرچه خدا می بخشد
هراسم عطیهء جدا می بخشد
در هر آنی حقیقت عالم را
یك اسم فنا یکی بقا می بخشد

این بود نظرات صوفیهء وحدت الوجودی رحمهم الله در مورد تجدید عالم متکی به آیهء کریمه که به استشهاد از قول حضرت شیخ اکبر(رح) ونقل قول از گفتار حضرت مولاناجامی (رح) اجمالاً تذکار یافت. چون بحث ما در اینجا تصوف است بناً از نظرات صاحب نظران دیگر اعم از متکلمین (اشاعره) وحسبانیه (فلاسفهء سوفسطانی) صرف نظر نموده و می پردازیم به تحلیل شعر مورد نظر که همین تجدید عالم را احتوا میکند.

ابوالمعانی میفرماید که این سحر تجدد نفس است که عالم در هر نفس به عدم می رود و در همان آن دو باره بوجود میآید یعنی صفات قهریهء الهی معدوم می سازد و صفات لطفیه بار

دیگر موجود می گرداند. چون این تجدید غیر محسوس است و به غیر از اهل شهود دیگران از ان بیخبرند، بناً گمان می رود که زندگی بصورت تکرار در جریان است. البته شکی نیست که عالم با این معدوم شدن و موجودشدن در تکرار است ومعنی کریمه «بل هم فی لبس من خلق جدید» همین است که تجدي عالم از نظر اکثر پوشیده است اما در تجلی حق تعالی طوریکه ذکر شد تکرار نیست بلکه تجلی در هر آن بشانی دیگر و تعین دیگر صورت می گیرد. لهذا ابوالمعانی باین مطلب اشاره نموده ومیفرماید که هستی یا عالم به حکم صفات قهریه ولطفیه در تکرار است اما تجلی مکرر نمی شود بلکه تجلی حق تعالی در هر آن شانی دیگر است و درآن تکرار وجود ندارد.

نا گفته نماند که حضرت شیخ عبدالحق محدث رحمة الله علیه نیز از همین تفسیر تصوفی جانبداری میکند در مکتوبات وی مراجعه شود.

نفی در تکــرار نفی اثبات پیدا میکند
لفظ هستی مستی دارد اگر مهمل کنید

هرگاه شعر مورد نظر تحت اللفظ ترجمه شود چنین معنی میدهد که : منفی با منفی که تکرار شود از آن اثبات پیدا می شود چنانکه وقتی لفظ هستی تکرار گفته شود یعنی مهمل گردد هستی به مستی تبدیل می شود.

ترجمه ء اجمالی و تحت اللفظی بیت همین است اما پیچیدگیهائی در سیاق کلام موجود است که به آسانی نمیتوان از آن نتیجه ء مطلوبی استخراج نمود. منجمله اشکال یکی هم موضوع دو نفی است و باید فهمیده شود که مراد ابوالمعانی از دونفی با تکرار نفی چیست. تردیدی نیست که ابوالمعانی در عبارت خود قاعده ء ریاضی را کاربسته وفورمول حساب را که از ضرب دونفی یك اثبات بوجودمیآید بمیان کشیده اما این یك مثالیست که ابوالمعانی برای ثبوت مطلب خود آورده و مطلب وی چیز دیگریست، زیرا شعر مطرحه در نوع خود کاملاً عرفانی و تصوفیست و لهذا باید در آن مطالب عرفانی مندرج باشد. پس لازم آن است که شعر مذکور مطابق قواعد تصوف آن هم تصوف وحدت الوجودی مورد بحث و فحص قرار کیرد تا فهمیده شود که مراد ابوالمعانی از دونفی کدام است.به نظر نگارنده یك نفی در کلمه طیبه ء لااله الاالله که اصل توحید و اساس دین مبین است میباشد، که این نفی عبارت از نفی آله باطله واصنام و غیره است و بانفی معبودات باطل اثبات حق یعنی الله بوجود میآید، حالا باید به سراغ نفی دیگر رفت تا با دونفی یك اثبات بعمل آید. پس نفی دیگر را میتوان در مقولات صوفیه ء وحدت الوجودی سراغ نمود، زیرا وجودیان وجود واجب را منشاء توهم کثرت که عبارت از عالم امکان است میدانند وبجز واحب برای سایر اشیاء وجود قابل نیستند لهذا قایلند بانیکه لااله الا الله ولاموجود الاالله. بنابراین به مشرب ایشان علاوه برنفی معبودات باطله، نفی وجود سایر موجودات نیز ضروریست تا از این دو نفی یك اثبات بوجود آید. از همین جاست که ابوالمعانی بدو نفی اشاره نموده و میفرمایدکه هستی که آن هم نفی است باثر تکرار مستی می شود همین طور وقتیکه عارف علاوه بر نفی آله باطله وجود خود را نیز نفی کرد اثبات ذات واجب بعمل میآید یعنی با نفی هستی عارضی واعتباری، هستی

حقیقی رونما می شود.

توضیح بیشتر اینکه از نظر وحدت الوجودی ها هستی ما ظلی واعتباریست و مادامیکه این هستی وهمی به هستی مطلق نه پیوندد اطلاق هستی برآن نه می شود، بنابراین سعی انسان براین است که در سیر سلوك عرفانی خود هستی اعتباری خود را نفی کنند و به هستی مطلق خود را برسانند و هستی عارضی شان به هستی حقیقی و یا به عبارت دیگر هستی شان به هستی تبدیل شود و این خصوصیت وقتی برای عرفا میسر می گردد که به مقام فنافی اللهی برسند و بانفی وجود خود وجود ذات واجب را اثبات کنند.

حاصل سخن اینکه عوام مسلمانان بیك نفی که مراد از نفی اضام وغیره است اساس توحید را گذشته اند اما خواص از این هم پا فراتر گذاشته ونفی هستی خود را نیز لازمی شمرده اند، که بااین توجیه میتوان بیت مطرحه را یك شعر کاملاً تصوفی وعرفانی دانست.

دراخیر بااین دو بیت مثنوی ابوالمعانی که بامحبث ما بی مناسبت نیست به محبث خاتمه داده می شود :

جز به خویشش کجاست عالم سیر
خارجـــش غیر باشـــد ولاغیر
کرد اینجا فسانه ها کـــوتاه
" معـــــنی لاإلـــه الاالله "



این مزرعیست کاینجا دهقان صنع پوشید
خون های زخم گندم در پرده، عـــدس ها

از سیاق کلام با درنظر داشت کنایات و استعارات چنین استنباط میگردد که ابوالمعانی در بیت مذکور صنعتگری دهقان صنع را که کنایه از حضرت باریتعالی است موضوع بحث قرار داده و با این طرز نگارش دشواری تحلیل را آسان ساخته است. زیرا چیزیکه در این سیاق بیشتر از سایر کلمات جلب نظر میکند همان کلمه، دهقان صنع است که در حین حال مقایسه نیز از آن استخراج میگردد به این معنی که در بین دهقان حقیقی و دهقان ظاهری فرق و تفاوت موجود است وآنچه دهقان صنع بوجود آورده میتواند دهقان ظاهری از طرح آن عاجز است زیرا دهقان مجازی همان تخمی را که از قبیل گندم، جو، عدس و غیره کشت میکند دوباره همان چیز را بدست میآورد اما دهقان صنع در مورد صنعتگریهای دارد و تحولاتی در آن بوجود میآورد از آن چیز دیگری میسازد. بنابرین ابوالمعانی موضوع کشت و دهقانی را مطرح نموده و در آخر آنرا با حکمت طبیعی که مراد از توالد وتناسل است تلفیق میدهد فلهذا میتوان گفت که مراد از مزرعه موضوع توالد و تناسل است که با جمع شدن مرد با زن تخم (نطفه) در مزرعه زن (رحم) کاشته می شود و با قدرت بالغه، دهقان صنع این تخم از یك شکل به شکل دیگر تغیر و تحول نموده و بالاخره شکل و صورت انسان را به خود می گیرد و پس از پخته شدن به ظهور میرسد اگر چه سایر تخم های جو وگندم را نیز حق تعالی به حکمت بالغه، خود می رویاند ولی در رویانیدن تخم انسان صنعتگری بیشتر به کار می برد به این معنی که یك چیز کشت می شود و از آن چیز دیگر حاصل برداشته می شود. به استناد قرآن عظیم زن ها کشت زار مردانند چنانکه آیه، کریمه، نسا و کم حرث لکم مؤید این ادعاست و با این استناد میتوان از شعر مطرحه همین نتیجه را استخراج نمود. اما قبل از شرح و بسط در این مورد لازم آنست که در باره خون زخم گندم و پرده عدس ها صحبت شود تا معلوم گردد که چه کنایاتی در زمینه موجود است.

به عقیده، نگارنده گندم کنایه از شرمگاه یا فرج زن است و پرده، عدس ها کنایه از پرده، رحم یا مشیمه است، چه حین جمع شدن مرد با زن نطفه با تخم که آنرا علمای جدید به نام

اسپرما یاد می کنند از مرد به زن منتقل می شود و در جدار رحم که داخل پرده، است قرارمی گیرد و هنگامیکه تخم در تخمدان متمکن گردید خونیکه به نام ماهانه از وجود زن خارج می گردید منطقع می شود و تا وقتیکه ولادت صورت نگیرد از فرج زن که آنرا به گندم عبارت کرده خون خارج نمی شود و این خون های زخم گندم در پرده عدسها که مراد از نطفه در رحم است پوشیده می شود. باید دانست که نطفه اولاً سفید رنگ بوده و بعداً به خون که رنگ عدس را دارد تبدیل شده از آن به مدغه و علقه تغیر رنگ و شکل میدهد و پس از تشکیل عظام به صورت انسان در میآید. و این صنعتگریهای دهقان صنع است که این تخم را از چه حالتی به چه حالتی میگرداند در نتیجه آنرا به احسن تقویم تبدیل میکند بناءً علیه ابوالمعانی در این شعر خود قدرت نمائیها و صنعتگریهای خلاق کائنات را جل جلاله در معرض بیان آورده و فی الحقیقت یکی از آیات بینات کلام مجید را که انا خلقنا کم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة.. را تفسیر میکند که با اینگونه توجیه و تحلیل هیچگونه اشکالی در عبارت بیت باقی نمی ماند و تحلیل کاملاً به حقیقت اصابت میکند. هرگاه معترضی اعتراض کند که گندم به چه دلیل کنایه از شرمگاه زن است در جواب به یکی دوبیت ابوالمعانی استشهاد نموده و به قناعت متعرض پرداخته میشود. اینك مثال اول :

گندم به غیر آفت آدم چه داشته است
یارب تو شکل زن نپسندی دچار مرد

مثال دیگر :

جرم آدم چه اثر داشت که از منفعلی
گشت در مزرع آدم همه دختر پیدا

همین دو بیت برای اقناع متعرض کافی خواهد بود. اینکه بعضی ها این بیت را تلمیح دانسته و آنرا منسوب به حضرت آدم و ذریه، بنی اسرائیل نسبت میدهند به گمان من کاملاً بی اساس و توجیه ایست دور از حقیقت و در نزد من قابل قبول شمرده نمی شود. برداشت من از بیت ابوالمعانی همین بود تا عقیده، صاحب نظران چه باشد. این را هم باید بر مبحث علاوه نمود که به عقیده، دانشمندان نطفه، انسان در رحم در مدت (۱۴۰) روز تشکل مینماید. هرگاه کلمه، عدسها، را به حساب جمل بسنجیم از آن یکصدوچهل استخراج میگردد که این هم تائید دیگریست بر توجیه ما.

فرهنگ اصطلاحات :

مزرعه : کشتزار را گویند که در آن هر تخم کاشته میشود. اما در اینجا کشتزار مراد از رحم زن است که در آن تخم انسان که نطفه است رشد و نمو مینماید.

دهقان صنع : کنایه از حق تعالی.

خونهای زخم گندم : مراد از حیض است که به اصطلاح ماهانه زن گفته میشود زیرا گندم به اصطلاح ابوالمعانی کنایه از فرج زن است.

پرده عدسها کنایه از پرده مشمیه و نطفه است زیرانطفه در داخل مشمیه رشد کرده و پس از به پختگی به دنیا میآید.



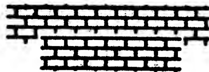
ندیده ایم در این دیر ناشناسایی
برهمنی که بتش نیز برهمن گوید

از عبارت بیت چنین برمیآید که حضرت ابوالمعانی عالم ظاهری و مادی را دیر ناشناسایی می خواند و با استعمال کلمهء این موضوع را قصر یا حصر میفرماید. تفصیل این اجمال آنکه جهان ظاهری از نگاه ابوالمعانی بدیری شباهت دارد و دیر معبدی را گویند که آتش پرستان در برابر معبود باطل خود نیایش به جا میآورند پس هر آتش پرستی که مادام العمر ساکن دیر گردید و عبادت مستدام به جا آورد آنرا برهمن میگویند. برهمنان تمام عمر خود را در دیر به عبادت می گذرانند و سرانجام با بی معرفتی که ابوالمعانی آنرا به ناشناسایی عبارت کرده از دنیا می روند و بدون آنکه معبود آنها از ایشان خرسند شود و یا از این همه عبادت و خدمت گذاری قدردانی نماید. چون در سیاق کلام موضوع بحث ابوالمعانی شناسایی و ناشناسی یا به عبارت دیگر معرفت و بی معرفتیست لهذا ابوالمعانی بی معرفتان را که مراد از ارباب دنیا هستند به آتش پرستان نسبت داده و چنین اظهار نظر میفرماید که اهل دنیا اسباب زندگی را از قبیل زر و زیور و جاه و مکنت و غیره معبود خود قرار داده و آنرا پرستش میکنند و یك عمر را با همین وضع بی معرفتی یا ناشناسایی بسر می برند و در نتیجه به ترك معبودات خود مجبور می گردند پدرود حیات میگویند و معبودات از آنها قدردانی به عمل نمی آورد. در صورتیکه اگر این بی معرفتان به طرف شناسایی گام بر میداشتند یعنی عوض زر وسیم خدای یکتا و توانا را می پرستیدند و با این عمل شناسایی یا معرفت حاصل می کردند پاداش اعمال خود را در می یافتند و طرف قبول معبود بر حق می گردیدند و در برابر لبیك، لبیك می شنیدند چنانچه خاصان حق این شایستگی را پیدا کرده اند اخبار موثوق گواه این ادعاست. پس مراد حضرت ابوالمعانی از ایراد این مطلب معرفت و بی معرفتی یا شناسایی و ناشناسی است و حاصل مطلب اینکه همچنانی که معبود آتش پرستان یعنی آتش پرستنده های خود را که برهمنان اند بدون آنکه از عبارت شان راضی شود نابود میسازد همینطور ارباب دنیا را آتش که معبود شان است به هلاکت میرساند و بهرهء حاصل شـــان نمی گـــردد پس تلویحاً از این عـبارت بر میآید که انسان نباید راه

بی معرفتی را که دنیا پرستی است اختیار کند بلکه باید طریق معرفت را که یکتا پرستی است در پیش گیرد تا نتیجهء از آن بدست آورده باشد.

و اما توجیه دیگر :

از عبارت بیت این هم استنباط می گردد که ابوالمعانی از ناسپاسی و ناقدردانی اهل زمانه شکوه دارد و چنین وانمود می فرماید که هر قدر در برابر اهل دنیا خدمت بجا آورده شود و حتی مثل برهمن که بت خود را می پرستد پرستش به عمل آید بازهم اهل زمانه پاس خدمتگذاری را نمیداند و ممنون نمی شود، ایشان مانند بت برهمن اند که پرستنده خود را برهمن خطاب نمیکند یعنی از وی قدردانی به عمل نمی آورد. همینطور معبودات اهل دنیا که عبارت از زر و مال و جاه و حشم است از پرستنده اش سپاس گذاری نکرده و سرانجام تمام خدمات به هدر می رود ومنتج به نتیجهء نمی گردد. بناءً چنین نتیجه گیری می شود که انسان عاقل نباید به اسباب فانی دل بندد و به آن اعتماد کند بلکه باید معبود بر حق را پرستش کند تا موجب قدردانی قرار بگیرد.



عالم همـه از بال پری آئیـنه دارد
گو شیشه نمود دار شو وسنگ برون آ

فرهنگ اصطلاحات :

عالم : جهانی را گویند که کلیهء موجودات در آن قرار دارد.

بال پری : کنایه از اثر است، و هم میتواند کنایه از پرواز به سوی نیستی باشد همین طور بال پری کنایه از اثر عشق و محبت نیز شده می تواند زیرا پری به اصطلاح یك شی حسین و دوست داشتنی است. و هم پری به معنی شراب است، اما این پری کنایه از حضرت باری تعالیٰ جلت عظمته است.

آئینه دار مراد از کسیست که آئینه را در برابر معشوق و غیره قرار میدهد، چه در گذشته اشخاصی بودند که آئینه را در برابر صاحبان جمال می گرفتند تا اینکه آرایش وی تکمیل می شد و اینها را آئینه دار میگفتند مانند آبدار و چایدار و غیره اما در اینجا مراد از آئینه داری مظهریت است.

شیشه کنایه از صاف شدن است زیرا شیشه از سنگ که مکدر است استخراج شده و صاف بدر می شود، در حین حال شیشه مستعد شکستن و بدون مقاومت است و مراد از سنگ تیرگی و قساوت و هم پایه داری و مقاومت است.

و اما تحلیل بیت :

حضرت ابوالمعانی در این شعر خود اولاً همهء موجودات را به صورت عام آئینه دار بال پری میداند یعنی مظهر اسماء و صفات الهی و قابل تجلیات ربانی می پندارد چنانکه در جای دیگر به همین مطلب اشاره نموده میفرماید که :

ذرات جهان چشمهء انوار تجلیست
هر سنگ که آید به نظر طور ببیند

در مصرع اول بیت مطرحه ابوالمعانی مظهریت یا آئینه داری را شامل کلیهء افراد عالم میداند اما در مصرع ثانی از عام به خاص انتقال نموده و روی سخن را به سوی انسان عارف که اشرف مخلوقات است گردانیده و خطاب بوی میفرماید که ای انسان خود را مانند شیشه

صاف ساز و از کدورت سنگی بدر شو نظر به قاعده، علمی انسان قابل علم و صنعت کتابت بوده و هم قابلیت درک معانی را دارد ووقتکه قاعده، تصوف با این قاعده، منطقی تلفیق داده شود چنین مطلبی عرض وجود میکند که یگانه موجودیکه قابلیت درک معرفت الهی و ظرفیت تجلیات ربانی را دارد همین انسان است و این قابلیت و ظرفیت وقتی میسر می گردد که انسان خود را از کدورت سنگی بدر کرده و مانند شیشه صاف شود و چه در تصوف قاعده بر این است که انسان عارف اولاً خود را از غرایز نفسانی و کدورت های شهوانی تخلیه نموده و با تزکیه، نفس و تصفیه باطن این عطیه، بزرگ را کسب کرده میتواند و مادامیکه دچار تیرگی وغفلت یا به عبارت دیگر در قید هوا و هوس نفس باشد مستعد گرفتن تجلیات و واردات غیبی شده نمی تواند و مظهریت را حاصل نمی نماید. اینکه ابوالمعانی انسان را به شیشه و سنگ نسبت داده هم به همین علت است، زیرا انسان در بدو امر دچار کدورت های نفسانی و هوا و هوس بوده و از لحاظ تیرگی حکم سنگ را دارد ولی همین که در اثر مجاهده و ریاضت از کدورت ها خود را صاف ساخت حکم شیشه را پیدا میکند و پری که کنایه از شراب محبت است در جوف آن جاگزین می شود. بهر صورت اشکال مسئله در شیشه نمودار شدن و سنگ برون آمدن است که باید توجیه مناسبی برای آن قایل شد. اینک تحلیل هایی که به خاطر میرسد و با روش عرفا منطبق است :

۱- عرفا در سیر و سلوك خود را از زنگار طبیعت بدر کرده و مانند شیشه صاف می سازند اما باید خود را در انظار مردم طوری جلوه بدهند که کسی بر حقیقت حال آنها واقف نگردد یعنی حال خود را کتمان کنند و اگر چنین نکنند خلاف روش عرفا عمل کرده و ریا وسمعت در آن دخیل می گردد. پس باید سالك راه باطن خود را مانند شیشه صاف سازد و ظاهراً سنگ جلوه کند.

۲- تحلیل دیگر اینکه ابوالمعانی خطاب به عارف میفرماید که تمام عالم و آنچه در او هست فنا شد نیست و هیچ چیز باقی نمی ماند زیرا بال پری کنایه از پرواز است اما چون استعداد محبت پری که مراد از عشق پروردگار است در انسان موجود است بناءً باید تو نیز به آنسو گرایش پیدا کنی یعنی معرفت کسب نمائی و چون کسب معرفت مستلزم پاك کردن باطن است از کدورت های نفسانی لهذا باید از غرایز نفسانی بر آیی و همچنانیکه شیشه از سنگ مکدر، صاف بیرون می شود تو نیز همینطور خود را از کدورتهای نفس بدر کنی تا

شایسته شناخت ومعرفت حق شده بتوانی. اما این شیشه نمودارشدن کافی نیست زیرا شیشه تنها صاف می شود ولی مقاومت نمیداشته باشد، پس باید مانند سنگ در این راه استقامت و سرسختی نیز کسب نمایی تامصایب و شدایدیکه در این راه است ترا بی استقامت نسازد و پایه دار بمانی. که در این صورت حضرت ابوالمعانی عارف آگاه را بدو چیز توصیه می فرماید، یکی صاف شدن و دیگر استقامت و پایه داری.

توجیه دیگری هم شده میتواند که قدری بعید مینماید و آن چنین است که عارف خود را مانند شیشه صاف سازد اما اصالت خود را که سنگ است فراموش نکند یعنی با همه سیرمقامات معنوی خـود را بنده بداند و مانند برخی از مغلوبان حال دعوی بیش از حد نکند.



از اصل دور ماند جهانی به ذوق فرع
ما هم یك آبگینه بخارا زدیم پا

اغلب صوفیه کرام به این عقیده اند که انسان گوهر شریفی است که قبل از خلقت در عالم قدس جاداشت و بنابر مصلحت خداوندی از بحر حقیقت که موطن اصلی او بودجدا شد و در این عالم قرار گرفت اما انسان آگاه باید سعی و کوشش به عمل آورد تا زنگار را از طبیعت خویش پاك کرده به تصفیه نفس بپردازد تا شایستگی بازگشت را به موطن اولین خود حاصل کند و دوباره به اصل خود بپیوندد.

البته موید این ادعا سرآغاز کتاب مستطاب عارف بزرگ روم یعنی مثنوی معنوی میباشد که از جدائیها شکایت میکند و صراحتاً به این مطلب اشاره نموده و میفرماید :

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

چون نظرات طایفه عرفا در کلیات با همدیگر مطابقت تام دارد، لهذا ابوالمعانی نیز به همین موضوع تماس گرفته و میفرماید که مردم دنیا یا جهان بی معرفت به فرع که مراد از امور دنیویست از اصل که عالم قدس بود دور ماند چه دنیا مظاهر فریبندهء دارد که انسان غافل و دور از آگاهی را بسوی خود جلب میکند و حقایق را می پوشاند و غفلت پیشگان را نمیگذارد که به چیز دیگر فکر کند، با اینکه این غافلان میدانند که دنیا پایه دارنیست و فنا شدن یك امر قطعی است و ذخایر و اندوخته های دنیوی همه نابود شدنیست اما چون آنها دچار غفلت سرشار اند همین فروعات را ارج میگذارند و از اصل که حصول معرفت است خود را دور نگهه میدارند.

بنا براین ابوالمعانی وضع اینگونه انسان های بی معرفت و دور از آگاهی را نکوهش نموده و هم از کسانیکه آگاهی واقعی دارند یادآور شده و اشاره میفرماید که در قبال جهان غافل یك عده آگاهانی نیز هستند که با تصفیهء باطن، معرفت حق را حاصل میکنند و خود را به اصل نزدیك می سازند و روزگار وصل خود میجویند این مطلب را حضرت بیدل (رح) به این صورت افاده میفرماید که طبیعت بشری و قصاوت و تیرگی سنگ خارا قرارداشت وما به اثر

مجاهده خود را از کدورت خارا بیرون کردیم و خود را مانند آئینه صاف بدر آوردیم تا از اصل خود یادی نموده و خود را به آنسو کشانیده باشیم. اینکه ابوالمعانی میفرمایند یك آبگینهء بخارا پا زدیم معنی آن این است که ماهم زیادکاری نکردیم منتهی به قدر یك آبگینه خود را صاف ساختیم و به کدورت سنگ که طبیعت بشریست پا زدیم یعنی کدورت را ترك گفتیم. علت اینکه ابوالمعانی پا زدن بخارا را یك آبگینه میداند دو وجه خواهد داشت، یکی اینکه بنده هر قدر خود را صاف سازد و از حالت نفسانی برآید بازهم در برابر بحر حقیقت کوچك است و حکم آبگینه را دارد. و آبگینه همان شیشه خوردیست که در جوف آن گلاب یا عطر را جا میدهند.

و چه دوم اینکه انسان به صورت کلی از قید خلقت و طبیعت بشری بر آمده نمی تواند زیرا خداوند عالم غرایز را در طبیعت مزج نموده و بر آمدن از تمام آن امکان پذیر نیست، بلکه میتوان تا حدی که مقدور است آنهم به اثر مجاهده و ریاضت از آن بدر آمد وخود را صاف ساخت، بناءً ابوالمعانی فرمودند که ما هم بقدر یك آبگینه که شیشهء کوچکیست به سنگ خارا پا زدیم یعنی کدورت آنرا ترك گفتیم. حاصل بیت اینکه انسان غافل کسیت که با همه تعلقات و اقتضای طبیعت بشری اگر توجهی بسوی اصل داشته و خود را صاف سازد تا این وضع باعث رستگاری او شده بتواند.

و اما تحلیل دیگر : هرگاه مراد حضرت ابوالمعانی از استعمال کلمهء «اصل» این بیت عدم باشد شعر مذکور را میتوان به صورت دیگر توجیه نمود.

از دید عرفا انسان یك موجود اعتباریست و در برابر وجود حقیقی معروض به عدم است بناءً اصل انسان عدم است، اما ذوق تعلقات دنیوی انسان را آن چنان فرا میگیرد و به خود متوجه میگرداند که عدم را فراموش میکند. و این فراموشی بدبختی ببار میآورد، چه انسان در دورهء زندگی وجایب و مکلفیت هایی در برابر خالق دارد که باید فراموش نشود بلکه به رعایت آن خود را مکلف بداند لااقل باید بداند که انسان موجود باطلی نیست که هرچه بخواهد بکند وهیچ نوع مسوولیتی نداشته باشد بلکه به یقین باید بداند که از افعال ذمیمه کیفر بد و از اعمال حسنه پاداش نیك به وی داده می شود. اما افسوس که ذوق دنیوی که فرع گفته میشود غافلان را به خود مشغول ساخته و نمیگذارد که به اصل خود که عدم است متوجه شوند. برعکس انسان آگاه به فرع چندان اعتباری قایل نشده و اصل خود را که عدم

است به خاطر داشته میباشند. و با این عمل جلو اعمال قبیحه و افعال شنیعه را می گیرد در حقیقت خود را از تیرگی سنگ که طبیعت بشریست تا حدی بیرون کرده و بقدر یك آبگینه خود را صاف می سازد.

بناءً علیه انسان را میتوان بدو دسته تقسیم کرد، یکی غافلان لذایذ دنیوی یعنی فرع پسندان و دیگر آگاهان یا عرفا که متوجه اصل میباشند.

هرگاه ما حصل کار این هر دو دسته در معرض قضاوت گذاشته شود بدون شك روش عرفا ترجیح پیدا میکند، زیرا کسیکه به یقین بداند که مرگ یا عدم در قفاست به ذوق های ظاهری و قدرت های زود گذر فریب نخورده از جادهء انصاف و عدالت بدر نمی شود و این عمل موجب فلاح و رستگاری وی می گردد.

نوت : مراد از عدم، عدم تصوفیست نه عدم فلسفی.



عبرتی میخواست مخمور زلال زندگــی
آب شد آئینه و از چشم اسکندر گذشت

شرح اصطلاحات :

عبرت پند گرفتن : و به اصطلاح عرفا عبور کردن از جهل سوی آگاهی.
مخمور زلال زندگی: کنایه از اسکندر است.
آب شدن : به معنی نیست شدن وهم کنایه از خجالت است.
آئینه: کنایه از امل و آرزو و در اصطلاح ابوالمعانی مراد از آئینه دل است.
از چشم گذشتن: از نظر افتادن.

تحلیل بیت : معلوم است که شعر انواع و اقسامی دارد که یکی از آن جمله غزل و دیگر مثنوی میباشد. در غزل قاعده بر اینست که شاعر در سخن خود ایجاز را به کار می برد یعنی کلمات را به صورت فشرده در معرض بیان قرارمیدهد به عبارت دیگر الفاظ کم و معانی بسیار را در سیاق یك بیت می گنجاند در صورتیکه در مثنوی اطناب به کار برده می شود نه ایجاز. و در اطناب یك مطلب در چندین بیت افاده شده و اشکالی باقی نمی ماند. اما تحلیل بیت مطرحه :

طوریکه دیده میشود بیت مورد نظر تك بیتی است از یك غزل ابوالمعانی که در آن ایجاز بکار برده شده و کلمات به صورت فشرده تنظیم شده است و این خود مستلزم غور و تعمق است تا تحلیل مناسبی به عمل آید.

تاجائیکه بنده به خاطر دارد قصه اسکندر و رفتن او به ظلمات و بازگشت او بدون موفقیت و سرانجام نتیجه گیری از این رویداد را ابوالمعانی (رح) در کتاب عرفان خود با شرح و بسطی بیان نموده و تمام جهات موضوع را ارزیابی نموده است که هرگاه اطناب مذکور در قالب ایجاز آورده شود همین بیت مطروحه از آن استخراج میگردد. پس بهتر آن خواهد بود که شرح این بیت موجز را که در مثنوی عرفان شرح و بیان نموده از خود ابوالمعانی بشنویم و اشکال بیت را با این وسیله رفع نمائم در باره٫ این موضوع که تلمیح گفته می شود ابوالمعانی چنین میفرماید. اسکندر که پادشاه دانشمندی بود به این فکر افتاد که اگر ممکن باشد چاره سنجیده

جلو مرگ گرفته شود و همیشه زنده بماند. زیرا در غیر آن سلطنت و قدرت و همه اسبابیکه در دسترس است بدرد نخورده و بیکار شمرده میشود. هنگامیکه این مفکوره در دماغ اسکندر قوت گرفت موضوع را با حکما و دانشمندان که اهل دربار بودند مطرح بحث و گفتگو قرار داد و جویای حل این مشکل گردید حکما از تحلیل عاجز ماندند تا اینکه درویشی به اسکندر گوشزد نمود که موضعی است که آنرا ظلمات مینامند در آنجا چشمهء آبی جریان دارد که اگر کسی از آب مذکور بنوشد حیات جاودان برای او حاصل شده و از خطر مرگ برکنار میماند. اما درویش این مطلب را در داخل کنایه افاده نمود که صاحبان ذوق سلیم میتوانستند آنرا درك کنند که چشمه آب حیات کنایه از چیست و مراد از ظلمات کدام است.

به هرحال اسکندر بدون آنکه بکنه سخن درویش عمیق شود بالشکریان و اهل دربار خود بسوی ظلمات حرکت کرد وارد ظلمات گردید و با مشعل ها و چراغها آنرا پیمود ولی اثری از چشمه آب حیات نیافت دوباره عودت نمود و چیزی جز ناکامی عاید اسکندر نگردید. اسکندر از این پیش آمد دل تنگ شد ولی یك تن از دانشمندان به اسکندر تسلی داد و مهلت طلبید تا این مشکل را حل کند. دانشمند از حلال مشکلات کومك طلبید و بالنتیجه این حقیقت برای او مکشوف گردید که انسان در پرتو علم و عرفان میتواند زندهء جاوید بماند و بس اسکندر را این سخن پسند آمد و برای او مایهء تسلی گردید و چنگ به دامن علم و معرفت زد و از جهل بسوی آگاهي عبور نمود.

این بود مطلبی که ابوالمعانی در کتاب مثنوی عرفان خود شرح داده و طوریکه در سیاق بیت مطرحه امعان نظر بکار برده می شود این ایجاز فشردهء همان اطناب است که در مثنوی عرفان تذکار داده شد، و هرگاه ما آنرا با این بیت تلقیق بدهیم چنین تحلیلی به میان میآید که :

اسکندر که آنرا به مخمور زلال زندگی عبارت میکند میخواست عبرتی بگیرد بناءً در صدد پیدا کردن چشمهء آب حیات شد، ظلمات را پیمود اما ناکام برگشت و بالنتیجه در پرتو دانش شخص دانشمندی به این حقیقت پی برد که چشمهء آب حیات همان زلال علم و معرفت است که در ظلمات وجود قرار دارد و هنگامیکه انسان از این آب می نوشد یعنی علم و معرفت کسب میکند زنده می ماند و از خطر مرگ جلوگیری به عمل میآید و به اینطریق از جهل بسوی آگاهی عبور میکند.

اینکه ابوالمعانی در مصرع ثانی از آب شدن آئینه و گذشتن از چشم حرفی به میان میآورد قابل توجیه است که میتوان آنرا به طرق مختلف منطبق با قصه، که در عرفان ذکر است ذیلاً افاده کرد.

۱- آئینه به اصطلاح ابوالمعانی عبارت از دل است بناءً آرزو ها هر طور باشد در دل جمع میشود زنده ماندن نیز به صورت یك آرزو در دل سکندر پدید آمد تا بالآخره پس از گذرانیدن رنج و ملال به ارشاد از دانشمندان از دریافت آن منصرف گردید لهذا دل از داشتن آن احساس خجالت کرد و آنرا ترك گفت. باید فهمید که از چشم گذشتن منصرف شدن است.

۲- دل که به آئینه عبارت شده از خجالت اب شد یعنی از آروزئیکه داشت ندامت کشید و همین ندامت مانند اشك که آنهم آب است از چشم اسکندر گذشت یعنی جاری شد حاصل اینکه سکندر از نوشیدن آب زندگی نادم شد.

۳- بعضاً ابوالمعانی کلمه، آئینه را به معنی مظهر استعمال میفرماید چه عرفا انسانرا مظهر اسماء و صفات او تعالی و تقدس میداند چنانچه ابوالمعانی در جایی میگوید که :

گهی حجاب و گه آئینه جمال توام
بحیرتم کـه چها میکند خیال توام

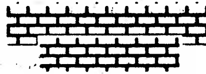
آئینه جمال بودن همان مظهریت است، پس در این صورت توجیه چنین می شود که آرزوی بقایا زنده ماندن همواره در آئینه خیال سکندر منعکس میشد و وی مظهر این آرزو گردیده بود، اما چون عبرت گرفت به حقیقت کار پی برد همان مظهریت را از خود دور کرد یعنی آئینه این آرزو آب شد یا نابود گردید نظر سکندر از آن به سوی حقیقت مصروف گردید.

روایات افسانوی میرساند که سکندر آئینه داشت که همه چیز را در آن می دید وهمین امرباعث شد که به طلب آب زندگانی برود ولی وقتیکه به موهومی موضوع پی برد و دچار حقیقت گردید آئینه از چشم او گذشت یعنی از نظر او افتاد و از آئینه صرف نظر کرد واما توجیه تصوفی و عرفانی آن چنین به نظر میرسد.

هرگاه کنایات عرفانی را در سیاق کلام معتبر دانسته و مطالب را بسوی عرفان بکشانیم چنین استخراج میگردد که مراد اسکندر یا مخمور زلال زندگی عارف است و عارف باید از همه چیز عبرت بگیرد تا غفلت را به آگاهی مبدل ساخته باشد و عارف همواره در طلب معرفت است که از آن به زلال زندگی عبارت شده و سعی عارف بر اینست که در سیر و سلوك

خود از ظلمات نفس گذشته، دل را از گرد و غبار هوا و هوس صاف ساخته و همه تعلقات را از نظر بیندازد و این وضع فی الحقیقت عبرتیست که وی از اوضاع گرفته و از جهل به سوی آگاهی عبور میکند.

این بود شرح مختصر بیت مطرحه که در بالا تذکار داده شد اما این را باید دانست که مراد ابوالمعانی از طرح اینچنین موضوعات نتیجه گیریست، زیرا ابوالمعانی میخواهد از رویداد ها خواه صبغهء حقیقت داشته باشد وخواه نداشته باشد، مطالب عمدهء از آن استخراج نماید اینکه آیا آب زندگی حقیقت دارد یا ندارد، یا سکندر آئینه داشت یا نداشت مطلب نیست بلکه برای ابوالمعانی استنتاج مهم است تا از موضوعاتیکه در بین مردم متداول است درست نتیجه گرفته و نظر مفید خود را ارائه فرماید.



بی پیرهن از یوسف بوئی نتوان بردن
عــریانی اگر باشد در زیر قبا باشــد

به نظر قاصر نگارنده در این شعر، شریعت و طریقت موضوع بحث است که هرگاه بیت مطرحه به جملات کوتاه تفسیر و توجیه گردد بدینصورت در قید عبارت میآید که :
بدون شریعت طریقت را نمی توان پیش برد، زیرا شخص عریان باید برای ستر و پوشش خود قبایی داشته باشد و همچنانیکه عریان بدون قبا مفتضح میگردد همین طور طریقت بدون شریعت نیز از افتضاح و بی پردگی چاره ندارد.
حالا باید به ثبوت این ادعا پرداخت و برای آن دلایل مقنعه اقامه کرد در کتاب مستطاب عوارف چنین عبارتی به نظر میخورد که :
الشریعة کالقشر والطریقه کاللب والحقیقة کالب اللب.
کلام فوق ایجازیست که تفصیلی به کار دارد و گر نه از ترجمهء تحت اللفظی آن چنین بر میآید که : شریعت پوست است طریقت مغز است و حقیقت مغز مغز در اینجا این اشتباه بوجود میآید که هرگاه شریعت پوست باشد میتوان پوست را ترک گفت و مغز را اختیار کرد اما این نوع تعبیر سهو مطلق و خطای بزرگ است زیرا این هر سه یعنی شریعت و طریقت و حقیقت اصولی هستند که یکی بدون وجود دیگر تبارز کرده نمی تواند. برای اثبات این سخن میتوان غورهء بادام یا زردآلو را مثال آورد که دارای سه اصل است یعنی قشر بیرونی، مغز و مغز مغز. هنگامیکه شگوفه باتمام میرسد غورهء آن ظاهر می شود و پس از مدتی همین غوره به قوام و پختگی میرسد. در صورتیکه اگر قشر همین غوره را قبل از قوام از آن دور کنند هم قشر ضایع می شود و هم مغز به اتلاف میرسد پس بودن قشر لازمهء قوام و پختگی است و اینکه صاحب کتاب عوارف رحمة الله علیه شریعت را قشر خوانده به همین معنی میباشد یعنی قشر یک اصل ضروری برای پخته شدن ثمر است.
گذشته از این باید چنین تعبیر نمود که شریعت لباس طریقت است وهرگاه لباس نباشد عریانی میباشد و عریانی زیبنده نیست بلکه مایهء افتضاح است خاصتاً در عرفان که سترحال و پوشش یکی از مبانی و اصول این راه است اینکه طریقت به عریانی تشبیه شده به همین

وجه است که باید اهل طریقت مستور بماند، زیرا در طریقت اسراری نهفته است که اگر آن فاش گردد شور و ولوله درجهان پدید خواهد آورد چنانکه برخی به علت غلبهء حال اسرارتوحید را بر ملا ساختند. حضرت حافظ بان مطلب تماس گرفته و میفرماید که :

گفتم آن یـار کزوگشـت سردار بلند
جرمش آن بود که اسرار هویدا میکرد

این قول خواجه شیراز است و ما آنرا جرم ندانسته بلکه مغلوبیت حال میگوییم بهر حال حرف ما در مورد شریعت و طریقت و توأمتیی که این هر دو اصل باهم دارند میباشد. و حضرت ابوالمعانی عارف را از طریقت بدون شریعت برحذر داشته و به وی تأکید میفرماید که طریقت خود را با لباس شریعت بپوشاند و لباس شریعت را که به مشابهء بوی پیرهن یوسف است محکم نگهدارد، چه پیراهن هم لباس است همین بوی پیراهن بود که حضرت یعقوب (ع) را به وجود یوسف دلالت کرد یعنی اثر به موثر رهنمون شد. از آنجائیکه یوسف در این سیاق کنایه از حقیقت است و شریعت راهیست که عارف را بسر منزل حقیقت میرساند بناءً ابوالمعانی آنرا به بوی پیرهن نسبت داده است. پس واضح گردید که همین شریعت است که عارف را به حقیقت آشنا می سازد. بتائید این ادعا در جایی دیگر فرموده:

بیدل کسی به عرش حقیقت نمی رسد
تا خـاك راه احمد مـرسل نمی شود

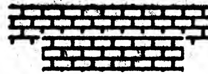
راه حضرت احمد مرسل صلواة الله علیه همین شریعت است و بدون اتباع شریعت رسیدن به حقیقت ناممکن است. حضرت شیخ اجل سعدی (رح) هم همین مطلب را تأئید میکند.

محـال است سعدی که راه صفا
توان رفـت جـز در پـی مصطفی

براه صفا که عبارت از طریقت و روندگان آنست و آن بدون شریعت میسر نیست زیرا در شریعت عبادات ملحوظ قرار گرفته و بدون اشتغال به عبادات مثل نماز و روزه و زکواة و حج چسان میتوان به حقیقت پی برد. چنانکه یکی از کملای طریقت فرموده که طریقت بی شریعت هوا وهوس و وسوسه است و حقیقت بی شریعت زندقه والحاد.

این بود یك توجیه بیت مطرحه که تقدیم شد و اما تحلیل دیگر آن از اینقرار است هرگاه بوی پیرهن را کنایه از راه عشق بدانیم و یوسف را کنایه از حقیقت در آن صورت چنین

توجیهی بوجود میآید که نمی توان بدون راه عشق به حقیقت پی برد. یعنی همچنانیکه حضرت یعقوب ع (عارف) از طریق بوی پیرهن به وجود یوسف ع (حقیقت) پی برد همینطور عارف نیز میتواند از راه عشق و محبت به حقیقت برسد. بدان گونه که شخص عریان در زیر لباس یا پیراهن خود را پوشیده است به همین گونه حقیقت در زیر لباس عشق و محبت مضمر و مستور است. اگر باینصورت توجیه شود از آن بر میآید که ابوالمعانی مشرب خود را که عشق است برسایر مشارب از قبیل زهد و غیره ترجیح میدهد. توجیه دیگر اینکه هرگاه در عبارت بیت موضوع عشق مجازی و عشق حقیقی را ذیدخل بدانیم هم مجوز پیدا میکند زیرا برخی از عرفای عشق مشرب اولاً دچار مجاز شده و از این قنطره بسوی حقیقت عبور میکند که در اینصورت خلاصهء توجیه چنین میشود که بدون عشق مجاز نمی توان به حقیقت راه برد.



نقش پائی کردگل بیتابیم در خون نشاند
پهلوئی برخاك دیـــدم بســـترم آمد بیاد

این بیت درنوع خود کاملاً یك شعر عرفانیست که میتوان از طریق کنایات و استعارات تا حدی به مطالب آن پی برد.

نقش پا کنایه از اثر معشوق است که در این صورت میتوان نقش پا را اثر عشق و محبت دانست و در راه عشق و محبت آنهم عشق حقیقی، بیتابی و خون جگری و تحمل صدها ناملایمات موجود است که یکی بعد دیگر مراحل آن پیموده می شود در مرتبه اول بیتابی عاید حال عاشق می گردد و بعد خون شدن بسراغ او میآید اما در مرحلهء اخیر خاك گشتن برای او میسر می شود.

حضرت ابوالمعانی این مطلب را تائید و میفرماید که چون به قدر یك نقش پا عشق و محبت الهی در من ظاهر شد بناءً مرا به آن واداشت که پی این نقش پا را گرفته از طریق همین اثر خود را به موثر برسانم لهذا یك عمر بیتابیها دامنگیر شد و خون شدن ها عرض وجود نمود تا اینکه دیگر قدرت تپیدن وخون شدن برای من باقی نماند ناچار پهلوی خود را برخاك دیدم، آن‌وقت به یادم آمد که بستر اصلی یعنی جای راحت همین آغوش خاك است. در اینجا باید متذکر شد روش اکثر عرفا عموماً و مسلك ابوالمعانی خصوصاً ایجاب آنرا مینماید که عارف تا وقتی باید سلوك ومجاهدات خود را پیش ببرد که از پا در آمده وقوت و قدرتی دروی سراغ شده نتواند. آن وقت است که عارف به مطلب فائز میشود و این موفقیت دو وجه دارد، یکی آنکه در این حالت که همه گونه قدرت از عارف سلب میشود. بر عارف اطلاق مضطر میشود و بفرموده حضرت رسول کریم صلعم در بین مضطر و حق تعالی حجاب نیست. این یك موفقیت. وجه دیگر اینکه تا وقتیکه عارف از امتحانات بدر شود و خود را در راه محبت حق تعالی خاك نسازد به مطلب فایق آمده نمی تواند. این خاك شدن مرحلهء اخیر است که پس از آن تکالیف از وی ساقط میـــگـــردد و به معشوق برین آشنایی بهم میرساند و این کار هرکس نیست و به جز کمـــــلای این راه دیگر کسی از عهـــدهء آن بدر شده نمی تواند هرگاه آثار ابوالمعانی مطـــــالعـــه شود به تائید این ادعـــا بسیار به نظر میرسد مثلاً در

مثنوی عرفان میگوید.

عشق میگـــویدم دوا این است
خـــاك شو اصل مـــدعا این است

باز فرموده :

قبول مـــی طلـــبی خـــاك راه شـــو بیدل
که غیر خاك شدن هرچه هست مردود است

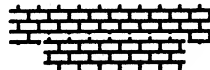
جای دیگر فرموده :

عمـــری تپیدیم تا خـــــاك گشتیم
فرسنـــگ ها داشت این یکقدم راه

و از این قبیل شواهد در اشعار این عارف بزرگ بکثرت یافت میشود و این یك موضوع است که تا عارف خود را در راه محبت الهی خاك نسازد به مطلب فایز شده نمی تواند قاعدهء دیگر نیز در نزد عرفا موجود است و آن اینکه عارف تا زمانیکه در قید حیات است در حجاب است و همین که از جهان چشم پوشید از قید حجاب بیرون میشود و حبیب به حبیب وصل میگردد. چنانچه در جائی میفرماید که :

بی مرگ به مقصد چه خیال است رسیدن
من عزم دلی دارم و دل دیر و حرم نیست

این بود فشردهء بیت مطرحه که تحلیل آن تقدیم شد.



تا اشك ربط سبحهء انفاس نگسلد
پیری مرا به حلقهء قامت مرید کرد

فرهنگ اصطلاحات :

اشك کنایه از جوانی و بچگی یا خامی و طفلی است

ربط : انسجام و نظم و ترتیب را گویند.

سبحه : آلهء ذکر لسانیست اما از سبحهء انفاس مراد ذکر قلبی است.

پیری : کنایه از پختگی و قوام است.

از حلقه قامت : استمرار و استقامت مراد است.

مرید : کسی را گویند که به منظور کسب عرفان ودست پیری را گرفته باشد.

تحلیل بیت : این بیت به اصطلاح اوّ یا سهل ممتنع گفته می شود زیرا شعر مطرحه از لحاظ الفاظ و عبارات بسیار شیوا و روان به نظر میرسد اما از نگاه ترکیب . دسترسی به معنای آن مشکل معلوم می شود. به نظر نگارنده برای آن دسته کسانی که به اصطلاحات و خصوصیات ابوالمعانی آشنایی ندارند البته مشکل است اما برای آن عده اشخاصیکه در کلام حضرت بیدل (رح) ممارثت دارند تحلیل نسبی آن امکان پذیر است هرگاه به کمك الفاظ و عبارات مندرجه بیت به سراغ معنی آن برویم چنین استنباط میگردد که موضوع این شعر ذکر قلبی است و ذکر قلبی در نزد عرفا یك اصل بسیار مهم شمرده میشود و شالودهء سلوك عرفا را تشکیل میدهد. توضیح بیشتر اینکه عارف قاعدتاً باید اوقات خود را به ذکر حق سبحانه بگذارند و چون ذکر مربوط به آمد و رفت نفس میشود بناءً نفس برای ادای ذکر بسیار رول دارد به این معنی که نفس باید ذکر را در آمد و رفت خود با هم مربوط سازد و نگذارد که تسلسل یا ربطی که در بین النفسین است از هم بگسلد زیرا ذاکر در یك نفس لااله راانجام داده و در نفس دگر الاالله را به آن تلفیق میدهد که این وضع را به عبارت عرفان ذکر نفی و اثبات میگویند. پس در چنین حالتی باید ذاکر دامن حضور را به کف داشته باشد و هم ربطی را که در بین دو نفس لازم است مراعات کند و نگذارد که سکته در ربط ذکر بوجود بیآید. در صورتیکه این انسجام در حالت گریه میسر نمی گـــردد بلکه در حالت گـریه سکتگی و

بی ربطی در ذکر پیدا میشود و این بی ربطی سبب میشود که ذکر عارف بی اثر گردد بناءً علیه ابوالمعانی به همین مطلب اشاره کرده و ذکری را که با اشك توأم باشد آنرا بی ربط میداند بلکه فاقد اثر می شمارد و در چنین حالتی قوام و پختگی یی که در مداومت ذکر حاصل می شود، به بطائت و انقطاع می گراید فلهذا در اینجا حضرت میرزا از یك طرف به ذاکر عارف رهنمایی میکند تا ربط و نظم را در ذکر مراعات کند و از طرف دیگر در مداومت ذکر تاکید می فرماید، چه در اشك ریزی مداومت وجود نمی داشته باشد بلکه انقطاع به هم میرسد اما در حلقهء قامت که در مصرع ثانی به آن اشاره فرموده مداومت موجود میشود. اگر قدری تأمل به کار برده شود، جوانی نیز به صورت کنایه ذکر شده چه اشك را طفل یا جوان میخوانند. پس از سیاق چنین مستفاد می گردد که ذکر برای عارف در جوانی به مشابهء اشك است که گاهی به عجله و شتاب می ریزد و گاهی هم منقطع میگردد ولاکن حد پیری که عارف به پختگی و قوام میرسد و خود را حلقه می سازد ذکرش بدون انقطاع و سکتگی مانند تسلسل زنجیر صورت می پذیرد و درآن نظم و انسجام و ترتیب و مداومت موجود می باشد. حاصلِ سخن اینکه ابوالمعانی به جوانی و پیری اشاره کرده و میفرماید که ذکر من در جوانی به صورت مداوم نبود و ربط و انسجامی نداشت اما در پیری این نقیصه رفع گردید وبناءً من مرید حلقهء قامت شدم تا ربط ذکر من ازهم نگسلد و من بتوانم از کار خود را به صورت مداوم درهر نفس دنبال کنم، که از این سیاق کاملاً واضح میگردد که ابوالمعانی از منتهیان است. چه صاحب عوارف العارف قدس سره فرمود که نفس برای منتهیان است یعنی منتهی هر نفس خود را بیاد حق مشغول میدارد و نمی گذارد که به ماسوی الله متوجه شود همچنین جناب حضرت بهاء الدین نقشبند (رح) فرموده که ما اساس کارخود را بر نفس گذاشته ایم.

نکته دیگر نیز از سیاق بیت بر میآید که آن عبارت از جمع وتفرقه است، یعنی اشك از لحاظ پراگندگی به تفرقه و حلقه به مناسبت بهم پیوستن به جمعیت نسبت داده شده شاید مراد ابوالمعانی تعجیل و تأنی نیز باشد. چه در این چنین اشك عجله و در کشیدن نفس تأنی و تأمل مراد است و عجله در نزد عرفا درست نیست. چنانچه جایی دیگر فرموده :

تعجیل طفل خویان ساز خطـاست بیدل　　　لغزش به پیش دارد اشك از دویده رفتن

در خاتمه باید اذعان نمود که قول عرفا را عرفا میدانند بناءً حقیقت مسئله را به خود شان موکول مینمایم.

جهل خرد پخت و به معموره ریخت
عقل جنــون کــرد و زصحرا گذشت

اصطلاحات :

جهل : مراد از نادانی واقعی

خرد : مراد از دانش غیر واقعی یا دانش ساختگی اهل دنیا

معموره : شهر وآبادی

عقل : عبارت است از دانش واقعی

جنون : مراد از احساسات پرتحرك عارفانه.

صحرا : دشتی را گویند که دیوانگان یا اهل جنون در آن بود و باش دارند.

تحلیل بیت : کوته نظران یا اهل دنیا نادانی واقعی را خرد شمرده و تمایل شان بر این است که در شهر و آبادی زیست کنند تا در امور دنیوی مسلط و تعلق پذیر باشند بالعکس عقل یا دانش حقیقی این خرد دروغین را پذیرا نگردیده و سعی شان بر آن است که وظیفه اصلی را که کسب معرفت است پیش برده و از تعلقات که محل این کار است خود را منقطع سازند. بناءً از شهر و معموره صرف نظر کرده و رو به دشت و صحرا میآورند تا در آنجا دور از دغدغه و وسوسه عبادت پروردگار را به جا آورند و از سودای عمر که حاصلی ندارد رهایی بخشند. این بیــت یك مقایسه اســـت در بین روش اهل دنیا و اهل عرفان پس چنانچه نتیجه گیری میشود که خرد اهل دنیا جهل محض است. و جنون اهل عرفان عقل حقیقی و کامل. موضوع بحث ابوالمعانی در این بیت عقل صغیر و عقل کبیر است.

نوت : از صحرا گذشتن به این معنی خواهد بود که عارف نه تنها شهر را ترك میگوید بلکه از صحرا نیز تیر میشود.



به محشر گر چنین باشد هجوم حیرت قاتل
چو مژگان بر قفا یابند دست داد خواهانرا

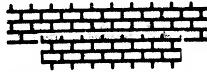
مقتول دو قسم است یکی آنکه کشتهء دست مخلوق قرار گرفته باشد و دیگر آنکه از طرف خالق کشته شده باشد. آنکه از طرف مخلوق کشته شده طبعاً ظالمی او را کشته و او در روز آخرت به حضور باری تعالی دادخواه میشود و برسم تظلم دست های خود را بلند کرده و از او تعالی میخواهد که انتقام وی را از قاتلش بگیرد و به وی جزا بدهد.و اما آنکه کشته خجر خداوند است یعنی در راه محبت الهی کشته شده این چنین مقتول ابداً دادخواه نمی شود و مانند مقتول اول الذکر دست به دادخواهی بلند نمی کند زیرا وی حین کشته شدن به تیغ محبت آن چنان خط و کیفی میبرد و آنقدر محو دیدار میگردد که برایش حیرت دست میدهد و به حدی خرسندی عاید حال وی میشود که جای شکوه و تظلم برای وی باقی نمی ماند. بنابرین حضرت ابوالمعانی میفرماید که همانطوریکه این مقتول حین کشته شدن در دنیا دچار حیرت دیدار می شود و غرق دیدار و خط و کیف آن می گردد اگر در محشر هم معامله از همین قرار باشد و همین طور هم است بناءً دست داد خواهان که مراد از همین کشته گان خنجر معشوق است مانند مژگان در قفا یعنی پشت سر قرار می گیرند و مثل دیگر مقتولان ظاهری دست خود را به پیش او بلند نمی کنند و از او سبحانه و تعالی داد خواهی نمی کنند زیرا اینها کشته خنجر محبت دوست اند و آنانیکه داد خواه می گردند کشته دست دشمن هستند.

حاصل اینکه کشته شدن در راه محبت الهی بهتر و والاتر از کشته شدن در راه غیر اوست. چه از نظر عرفان این روش نمایان گر ایثار و وفا داریست و این خصلت خاصهء اولیای کرام میباشد.

چو شمع از تیغ تسلیم وفا گردن مکش بیدل
اگـــر سر رفت گو رو رنگ بر روی تو میآید

اینك در ختم مقال به یك رباعی عارف نهایت بزرگ شیخ ابوسعید ابوالخیر قدس سره استشهاد وبه بحث خاتمه داده می شود :

غازی بره شهادت اندرتگ و پوست
غافل که شهید عشق فاضلتر ازوست
فردای قیامت این بدان کی ماند
کان کشته دشمن است و این کشته دوست



در وادی شوق یقین صد طور موسی آفرین
خـاکستر پروانهء محـو چـراغ ایمنت

تحلیل و تفسیر بیت

چون الفاظ قالب معانیست. بناء باید عبارت مطابق اصطلاحات تصوفی ابوالمعانی مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده شود تا بعداً مطالب شعر از آن استخراج گردد.

حضرت ابوالمعانی در این سیاق وادی شوق یقین را مطرح میکند که کلمهء یقین درین جا بیشتر جلب توجه مینماید. پس اولاً باید یقین موضوع بحث قرار داده شود از آنجاییکه مطابق نظر داشمندان اشیا را از روی ضدان میتوان شناخت «الاشیاء تعرف با ضدادها» ضدیقین شك است و شك آنست که در باره شناخت چیزی اطمینان حاصل نشده باشد و شخص در آن تردید داشته باشد پس یقین آنست که شحص در شناخت و معرفت چیزی اطمینان کامل داشته باشد. لهذا چون یقین یکی از اساسات عقیده وی اسلام است و در تصوف اسلامی یکی از ضروریات شناخته شده. بناً بر هر مسـلمان خصوصاً عارف لازم اسیت که به حکم آیهء کریمهء "و اعبدربك حتی یىتاك الیقین." در عبادات یقین را به کار ببرد. البته یقین اقسامی دارد که یکی آن علم الیقین و دیگران عین الیقین میباشد. و علم الیقین از راه استدلال علمی حاصل میگردد ولی عین الیقین از طریق مشاهده و چشم دید میسر میشود و علم الیقین کارعلمای ظاهری وعین الیقین مربوط به عرفا که اهل باطن اند میباشد. چون ابوالمعانی از زمرهء عرفای کامل است بناً، مرادشان از ذکرکلمهء یقین عین الیقین است نه علم الیقین. زیرا در علم الیقین شك و تردید موجود وسهو وخطا درآن راه دارد باین دلیل علم الیقین در تحقیق مسایل استدلال بکاربرده میشود واستدلال بذات خود از شك و ناباوری سرچشمه میگیرد در صورتیکه اگر یقین کامل موجود باشد نیازی به استدلال دیده نمیشود. اما در عین الیقین شك و تردید و سهوو خطا وجود ندارد زیرا آنها به چشم می بینند. به هر حال یقینی را که ابوالمعانی در سیاق این بیت ذکر نموده مراد از عین الیقین است زیرا عرفا تجلیات الهی را در طوردل خود مشاهده میکنند واز این طریق یقین حاصل مینمایند پس یقین برای اهل یقین میسر میگردد واهل یقین عبارت از انبیا کرام صلواه علیهم و اولیای عظام قدس الله اسرار هم

میباشند. به عبارت دیگر هم چنانیکه حضرت موسی علیه السلام تجلی الهی را با داشتن شوق و یقین کامل در وادی ایمن مشاهده نموده همین طور عرفا این تجلیات رادر سیروسلوك دشت معرفت می بینند و نظر به شوق وعلاقهء که باین تجلی دارند پروانه وار گرد آن میگردند و خود را در این چراغ میسوزانند و به خاکستر مبدل میسازند. پس در این صورت تجلی الهی رانمی توان منحصر به وادی ایمن و موسی علیه السلام دانست بلکه باید اذعان نمود که تجلیات الهی برای همهء انبیاء کرام و هم چنین اولیای عظام علی قدر مراتبهم که اهل یقین میباشند میسر است و مراد ابوالمعانی در بیت مورد نظر همین مطلب است. هر گاه بیت مذکور مورد تحلیل قرار داده شود چنین تفسیری را بخود میگیرد که :

دروادی که شوق یقین موجوداست. آفرید گار طور موسی را که مراد از اولیا الله است مورد تجلی قرار داده و مثل پروانهء که به آتش چراغ خود را میسوزاند این طایفهء نیز در آتش تجلی خود را سوخته و بخاکستر مبدل شده اند. اینکه ابوالمعانی کلمهء صد را درعبارت شعرگنجانیده مراد شان از تعداد زیاد است که برعایت وزن شعری آنرا به صد عبارت کرده و مراد شان از این صد گفتن هزار ها ولك هاست. زیرا سوختگان حق تعالی خیلی زیاد است که شوق یقین دامنگیر آنها شده و خود را به چراغ تجلی سوخته و خاکستر نموده اند. و چراغ ایمن که ابوالمعانی از آن یاد آور شده کنایه از تجلیات الهی است که در طور بعمل آمد و به چشم دیده شد. این راهم باید تذکرداد که در عبارت بیت باید کلمه طور به موسی اضافت داده شود زیرا در غیرآن معنی به اشکال مواجه میشود. حاصل بیت اینکه تجلی الهی منحصربه طور وموسی علیه السلام نیست وبلکه تجلی الهی برهمه اهل یقین که عرفا در آن شامل اند عاید بوده و همهء سوختگان حق تعالی از آن بر خوردارند.

پس معنی بیت چنین می شود که. ای آفریدگار در وادی شوق یقین که آن وادی انبیاء و اولیاست تو آفرینندهء هزاران طورموسی هستی که عشاقت خود را به چراغ تجلی سوخته و مثل کوه طور خاکستر نموده به طوریکه صد طور موسی برابر به خاکستریك پروانهء محوشده چراغ ایمن تست. دیگر اینکه درین عبارت برتری انسان بر کوه طور استخراج میگردد زیرا انسان بیش از همه چیز محل تجلی شمرده میشود و کوی طور به اندازهء خاکستر یك پروانهء چراغ محبت الهیست.

بیرون ایـــن بیابان پرمیزند غباری
ای محرمان ببینید امید ما نباشد

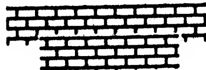
تحلیل و تفسیر بیت

درین بیت حضرت ابوالمعانی (رح) دنیا را به بیابان تشبیه و بابکار بردن کلمه «این» که قید یا اشاره یا حصر گفته میشود سیاق کلام راتنظیم نموده است. باین معنی که این بیابان یعنی بیابان دنیا در معرض خواهشات وامیال و امال و امیدها و آرزوهای اهل دنیا قرار داشته وامیدها و آرزو های هر یك به اعتبار فطرت اصلی درین بیابان گرد میکند و هر کدام امیدهای مختلف و خواسته های گوناگون خود را که همه آن مربوط به اموردنیوی است در محل اجراء میگذارد. تنها یك دسته یا یك طایفه که آنها اهل معنی بوده و درصدد کسب معرفت میباشند ازاین فرقه مستثنی بوده ولهذا آرزوهای آن ها درین بیابان گرد نمیکند زیرا صحرای اهل معنی دیگر و بیابان اهل دنیا دیگر است پس باید خواسته های اهل معنی که مراد از عرفا و طالبان حقیقت میباشند بیرون این بیابان (بیابان اهل دنیا) سراغ شود. فلهذا چون حضرت ابوالمعانی از اهل معنی و طالب حقیقت است باین مطلب اشاره نمود میفرماید که امید وآرزوی مابیرون بیابان اهل دنیا در حال جستجو وگرد کردن است. اینکه حضرت ابوالمعانی سیاق کلام را در بین شك و تردید تنظیم نموده برای آنست تا از خود نماییها استبعاد جسته و خود بینی را کنار گذاشته باشد. بناًء علیه به محرمان که آن مراد از عرفاست خطاب نموده و میگوید که ببینید که بیرون این بیابان یعنی در عالم معرفت امیدی در حال گرد کردن است ببینید که امید من نباشد یعنی حتماً امید من است. ابوالمعانی این صنعت شعری را که تجاهل العارف میگویند از جهت حسن کلام بکار برده اند. حاصل اینکه امید اهل دنیا در بیابان آرزو های دینوی گرد میکند . ولی اهل معرفت خارج از این بیابان یعنی در عالم معرفت بوجود آمده و درآنجا سیر مینماید. به ظن غالب مراد حضرت ابوالمعانی درین بیت تمایز اهل معرفت از اهل دنیاست و از این سیاق معلوم میگردد که خواسته های دینوی جدا وامید های معنوی علیحده میباشد و باهم آمیزش ندارد.

ازین قلمرو مجــنون کــسی نمی جوشد
که نارسیده بفهمت در آرزوی‌تونیست

تحلیل و تفسیر بیت

قلمرو مجنون قلمرو عشق و محبت است زیرا در حصول عرفان عشق رول عمده دارد چون در عشق و محبت تعقل کارنمیکند و فهم را درآن راهی نیست. بناً عاشق بدون اینکه جیزی بفهمد و یا حقیقت رادرك نماید بکار خود مشغول میباشد و درین راه پیش میرود.در صورتیکه در قلمروعقل مادامیکه درك مطلب صورت نگیرد و حقیقت را نداند آرزویی را در خود نمی پروراند. اگر توجیه از همین قرار باشد میتوان گفت که درین سیاق موضوع عقل واحساسات مطرح است. باین معنی که عقل پس از درك حقیقت آرزویی در خود احساس میکند ولی عشاق خواه بفهمند و خواه نفهمند جنون اسا درین راه پیش میروند که ازین مقایسه رجحان احساسات برعقل استخراج میگردد. چه نزد عرفا جنون پخته بر عقل خام رجحان دارد. وحاصل مطلب بیت هم همین خواهد بود.



ز نقش پابه جبین وارسید و نوحـــه کنید
نگین ماست که یکسر زخاتم افتاد است

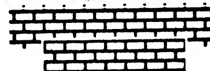
از نقش پا به جبین وارسیدن را میتوان به عبارت ذیل تعبیر و توجیه نمود.

۱) از دیدن نقش پا سرنوشت جبین را مورد تحقیق قرار دهید. یعنی همان جبینی که امروز در سرقرار دارد و در خاتم وجود حکم نگین را دارد. فردا شکل نقش پا را بخود میگیرد توضیح بیشتر اینکه هر سر پا شدنیست و هرهستی به نیستی تبدیل میگردد.

۲) نقش پا کشتن یا به عبارت دیگرنیست و نابود شدن امر سر نوشت است که در جبین هرکس نوشته شده واین نقش جبین حکم تقدیر است وهرهستی باید به نیستی میدل شود نام ونشان به بی نشانی گراید. پس نقش پا شدن را از سرنوشت جبین باید تحقیق و وارسی کرد.

این دو توجیه فوق بیت مطروحه چنین معنایی را بخود میگیرد که :

از ملاحظه نقش پا این حقیقت را درک کنید که سرنوشت هرانسان در جبین وی نقش است و هر نفس باید زندگی را پدرود بگوید جبین که حکم نگین را در خاتم جسد دارد بالاخره به نقش پا تبدیل شدنیست. بنأ حیات چندروزه با همه اعتبارات آن شایسته تفاخر و شهرت پسندی و خوشی نیست بلکه قابل آنست که انسان به حال خود نوحه وزاری کند حاصل بیت اینکه ابوالمعانی به همهء انسان ها بالاخص به صاحبان قدرت وجاه هشدار میدهد که فریب جاه وقدرت را نخورده وبان دل خوش نباشند زیرا نگین که برای کسب شهرت کنده اید نقش پا میشود و قدرت ها جای خود را به عجز وناتوانی میدهد. پس با درک این حقیقت از همین حالا نوحه وزاری را سر دهید و بسوی حق تعالی رجوع کنید. تارستگارشوید. هرگاه طرف خطاب ابوالمعانی مطلق انسان باشد توجیه همین است و در صورتیکه خطاب وی به عرفا باشد توجیه جداگانه در کار است.



نامـه احوال مجنـــون ســـر به مهر حیرتست
جای مژگان بسته میگـردد لب ازافسـانه ام

تحلیل و تفسیر بیت

قاعده، علمیست که اشیاء به ضد آن شناخته میشوند پس هر گاه بسراغ ضد کلمه، مجنون برابیم واضع میگردد که ضد مجنون عاقل است. بناً از این طرز تفکر معلوم گردید که موضوع مطروحه، بیت مجنون وعاقل است. بادرنظرداشت اصطلاح ابوالمعانی البته مجنون به معنی کسیکه در راه محبت حق عقل خود را از دست داده و کاراو به جنون کشیده باشد هم چنین عاقل نیز مراد از دانشمندان و کسانیکه دارای عقل سلیم و دانش واقعی است نمیباشد بلکه مراد از عاقل عاقل ظاهری است که مصروف تلاش زندگی برای خود است وبرای تأمین راحت خود سعی و کوشش میکند. روزها در سیروحرکت است وشب ها با شنیدن افسانه ها به خواب میرود. حضرت ابوالمعانی در بین این دوفریق یعنی عاقل و مجنون فرق و مقایسه، قایل شده حال آن چنان مجنون را بر حال این چنین عاقل ترجیح میدهد و میفرماید که نامه، حال این مجنون را با حیرت و سکون مهر کرده اند که قدرت تحریک مژگان هم برای او میسر نیست تا چه رسد به پوشاندن چشم. یعنی چشم مجنون دچار حیرت گردیده و بازاست اما لب این مجنون از اظهار مطلب بسته است خلاف وضع و حال عاقل که لب به گفتن افسانه باز است و چشم او به شنیدن افسانه در خواب پس در بین این دو باید فرق قایل شد وباید چنین گفت که :

سعی عاشق را به جهـد مـــردم دنیا مسنج
وجدطفلان دیگراست ورقص بسمل دیگر است

قابل توضیح میدانم که در بیت فرق لف و نشر استعمال شده اما نه به صورت مرتب بلکه طور مشوش. یعنی وجد طفلان به جهد مردم دنیا و رقص بسمل به سعی عاشق تعلق میگیرد متوجه باشند تا اشتباه نکرده باشند این بود توجیه من والسلام.

رنگ بهار خون شهید از حناگذشت
این گل که کرد تحفهء دست نگارما

تحلیل بیت

در یکی از احادیث قدسی خداوند عالم جلت عظمة فرموده که هر که بامن عشق ورزد من او را میکشم و دیت وی هم خود من میباشم. وقتیکه این سروش عالم غیب در رسید عرفای عشق مشرب که در گام اول از سرّ میگذرند با شنیدن این ندا درراه عشق و محبت قدم برداشتند و باشور و ولوله خاصی وارد معرکهء گردیدند به امید آنکه روزی به تیغ عقیده وروش ثابت که از صفات اهل یقین است و چون برای اهل یقین ثابت است که در عوض زندگی دنیا در صورتیکه به ترك آن موفق شوند حیات جاوید برای آنها میسراست و وصل معشوق حقیقی در آن مضمر. بنآء سعی بلیغ نمایند تا دراین راه جام شهادت نوشند و به معشوق برین وصل کردند. در حالیکه این شهامت واز خود گذری برای کسانیکه فاقد یقین اند میسر نیست و گذشتن آنها از این زندگی مجازی مقدور نمی باشد.

پس عشاق اهل یقین میتوانند در میدان عشق و محبت که میدان سربازی واز جان گذشتن است وارد معرکه گردند به شمشیر عشق شهید شوند و خونبهای خود را که خود اوتعالی است حاصل نمایند. واین مقام برین را که بالاتر از آن درجهء نیست احراز کنند. روی این واقعیت و متکی به همین حدیث قدسی که در فوق به آن اشاره شد. حضرت ابوالمعانی باین مطلب تماس گرفته و باعبارات لطیف شعری این موضع را در معرض بیان قرار میدهد و میفرماید که رنگ خون شهید تیغ محبت حق تعالی از حنا سبقت جست زیرا حنا مخصوص معشوقان مجازیست که با آن دست خود را رنگ میکند اما معشوق حقیقی با خون شهید دست خود را رنگ میکند.

وچون حقیقت بر مجاز غالب است بنآء رنگ خون شهید بر رنگ حنا ترجیح پیدا کرد. درین جا ابوالمعانی صنعت تجاهل العارف را بکار برده و مي پرسد که این گل یعنی خون شهید راکدام کس تحفهء دست نگار ماساخت البته خود وی عارف اگاهی است و میداند که عشق الهی این کار را کرده است به هر صورت حاصل بیت اینکه مرتبه شهادت بالاترین مراتب در وادی تصوف بوده و به یقین که به همین کار موفق میشوند وخاصان حق تعالي این مقام را احراز مینمایند.

در آتشیم چو شمع از ضعیفی طاقت
که رنگ رفته نه جسته است از حواشی ما

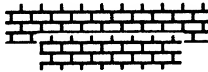
قبل از ورود به مبحث باید کلمهء «ما» که به صیغهء جمع در بیت موردنظر استعمال شده تشخیص داده شود که مراد از این کلمهء کیست. آیا مراد مطلق انسان است و یا طایفهء عرفا از آن مقصود میباشد و یا اینکه مراد از «ما» شخص خود ابوالمعانی خواهد بود. چون ما عجالتاً مقصود اصلی ابوالمعانی رامیدانیم بنابر این تحلیل و تفسیر ما را به سه جهت مي کشاند بنابراین باید سه تحلیل در مورد بعمل آید. اما پیش از این تقسیم بندی لازم است در بارهء سایر کلمات بیت که با هرگونه تحلیل وجه مشترك دارد توضیحی داده شود. از کلمات بیت چنین استنباط میگردد که ابوالمعانی زندگی انسان را خواه مراد خودش باشد خواه عوام وخواه خواص به شمع تشبیه میکند و سوختن شمع را درآتش به علت ضعیفی که دارد معیار زندگی انسان قرار میدهد. یعنی هم چنانیکه شمع تاب آتش را نداشته و می سوزد و در پایان خاموش میشود. انسان نیز تحمل مصایب را در زمان حیات نیآورده و در پایان کار ازبین میرود و رنگ های رفته بیك بارگی جستن اختیار میکند. ابوالمعانی ضمن افادهء این مطلب تلفیق دیگری نیز بکار برده و از حواشی نیز حرفی به میان میکشد واین حاشیه ایجاب متنی را مینماید و از آن فهمیده میشود که مراد شان از این متن وحاشیه کتاب است یعنی هم چنانیکه کتاب دارای متن و حاشیه است وجود انسان و شمع نیز متن وحاشیه دارد. وجود انسان و وجود شمع مادامیکه به حاشیه نگراییده از سوختن در آتش مصئون است توضیح بیشتر اینکه تا آنوقت که انسان به تمایلات نفسانی و علایق دنیوی چنگ نزده در آتش حرص وحسد وامال نمی سوزد ولی همین که هواوهوس در وجود انسان رخنه کرد به شمعی میماند که آنرا می افروزند و دچار آتش گردیده و آب شده میرود تا خاموش گردد. پس هرگاه کلمه مارا مربوط به عرفا بدانیم از بیت مطروحه چنین نتیجه گیری میشود که انسان عارف چون برای حصول معرفت آفریده شده باید به متن که آن عبارت از کسب معرفت است متکی بوده و از تعلقات دنیوی که حکم حواشی را دارد اجتناب نماید تا مانند شمع در آتش آمال وعلایق نسوزد واگر چنین نشود یعنی متن را گذاشته و به حواشی رو آورد باید

مادام العمر مثل شمع بسوزد و بالاخره به فنا و نیستی گراید.

هرگاه از کلمهٔ ما مراد همه اعم از عوام و خواص باشد بیت مطروحه تحلیل دیگری را بر طبق سیاق کلام به خود میگیرد. و آن از اینقرار است که انسان خواه عارف باشد و خواه عامی به این حقیقت اذعان دارد که سبب خلقت انسان عبارت از عبادت و کسب معرفت است و وظیفهٔ مهم برای انسان همین اصل است و سایر تعلقات حکم فرع را دارد که این اصل و فرع را ابوالمعانی در بیت مورد نظر به متن و حاشیه عبارت کرده و چون انسان خلقت ضعیف و مرکب از غرایز فطرئیست بنابراین نمی تواند یکسره مورد نظر به متن و حاشیه عبارت یا متکی به اصل یا متن بوده و به سوی تعلقات دنیوی و اسباب ضروری تمایل نکند پس طبعاً باید از متن به حاشیه برود و با این حاشیه روی باید مثل شمع بسوزد و آب شود. زیرا همچنانکه شمع تاب اش را ندارد انسان نیز در برابر آتش امال و آرزو ها و مصایب زندگی مقاومت کرده نتوانسته و مجبور است مادام العمر بسوزد و بسازد تا اینکه از بین برود. در اینجا شاید مراد ابوالمعانی از این عبارت آن باشد که ترک تعلق و اسباب برای انسان به صورت اتم امکان پذیر نیست ولو عارف هم باشد زیرا غرایز فطری و احتیاجات ضروری از قبیل خوراک پوشاك خواب و کار و غیره همواره دامنگیر انسان است و این ها همه آتشی است که شخص را میسوزاند و آب میکند. البته قطع تعلق و اسباب تا حدی امکان پذیر میباشد نه بصورت اتم و اکمل. پس انسان در طول حیات به حکم فطرت باید از متن به حاشیه برود و در آتش آرزوها بسوزد تا اینکه حیات وی به پایان برسد و از این سوختن نجات حاصل کند اینکه ابوالمعانی از رنگهای رفته یاد نموده مقصد از رنگ ها اوضاع واحوال روزمرهٔ زندگیست که میگذرد و از رنگ آن اثری باقی نمی ماند. اما همینکه دورهٔ زندگی بپایان رسید این رنگهای رفته نیز اختتام می یابد و کاملاً می جهد. و اما توجیه سوم یعنی اگر مراد ابوالمعانی از ذکر کلمهٔ «ما» شخص خودش باشد تحلیل بیت توجیه دیگری را به خود میگیرد. قبل از توجیه باید متذکر شد که بعضی اوقات شخص گویندهٔ خود را به کلمهٔ ما خطاب میکند اگر چه «ما» کلمهٔ جمع است و شخص مفرد. این موضوع در اصطلاح سایر ادبا نیز آمده و در آثار ابوالمعانی نیز به کثرت دیده میشود. برای ثبوت این ادعا اینك نمونهٔ از کلام ابوالمعانی که در رباعیات اش خود را «ما» دانسته آورده میشود. ایشان در این رباعی میفرمایند که :

بیدل اینجا سخنوران بسیار اند
ما سخت کمیم دیگران بسیارند
از ما چیزی شنو که عبرت گیری
مداح غرور شاعـران بسیار اند

قاعدتاً باید گفت که از من چیزی شنو. اما چون این مصطلع است در هر دو جا عوض من «ما» را استعمال فرموده اند. حالا که ثابت شد که از «ما» گفتن من اراده شده میتواند میرویم به توجیه بیت. ابوالمعانی میگوید که من از ضعیفی طاقت مانند شمع در آتش هستم زیرا متن را گذاشته و به سوی حاشیه رفته ام و تا اینکه رنگ رفته، من از بین نرود یا کاملاً نجهد همین سوختن و آب شدن من دوام دارد یعنی هر وقت رنگ رفته، من کاملاً محو شد از این سوختن نجات می یابم رنگ رفته چه وقت کاملاً محو میشود و می جهد البته وقتیکه زندگی من بیابان برسد و از بین برود در اینجا باید فهمید هر وقت که نزد عرفا زندگی ولو سراسر آگاهی هم باشد بازهم حجاب شمرده میشود و وقتیکه عارف از دنیا انتقال نمود آن وقت این حجاب مرفوع میگردد و وی به مقصد نایل میشود. بنابراین اگر مراد ابوالمعانی از کلمه، «ما» خود شان باشد همین توجیه در آن می گنجد و بس. یك سخن دیگر نیز به خاطر میرسد که اگر ابوالمعانی این شعر را قبل از مقام تجرید فرموده باشند هم احتمال دارد والله علم بالصواب.



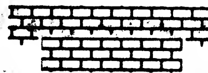
۱) سجود خـاك راحت گـرهـواجوشاند از ســرها
تپیدن محمل دریا کشـــد بر دوش گـــوهر ها
۲) میی کوتا هوس اینجا دماغــی تازه گـــرداند
چو گوهر یك قلـم لبریز دل تنگیست ساغر ها

تحلیل و تفسیر بیت اول

باید دانست که هر عمل خواه مجازی باشد و خواه حقیقی به اثر مداومت وسعی استقامت پختگی و قوامی را به خود میگیرد و اثراتی از آن بروز میکند بلکه از یك حالت به حالت دیگر تحول مینماید. چون در اینجا مجاز موضوع بحث ما نیست و حرف ما سر حقیقت است بناءً مطلب را در مورد حقیقت دنبال میکنیم تا دیده شود که تا چه حد این نظر ما به حقیقت اصابت میکند. همه میدانند که عرفا طبقهء خواص را تشکیل میدهند و این طایفه تمام کوشش خود را برای جستجوی حقیقت معطوف ساخته و از امور غیر ضروری دنیوی کاملاً اعتراض مینمایند. این جستجوی حقیقت را عرفا از طریق طاعت و عبادت در معرض اجراء گذاشته و اوقات خویش را صرف بندگی و یکتا پرستی مینمایند. در اموریکه اطلاق عبادت بر آن میشود سر آمد آن نماز و سجده است و ایشان به سجده های متوالی و متداوم شوق و لذتی در عبادت کسب میکند و رفته رفته این شوق و لذت به عشق و محبت میکشد و به حدی در وجود عارف کارگر میشود که حالت غلیان را به خود میگیرد . در اینجا است که در سرهای عرفا رغبت سجده و هوای حق تعالی جاگزین میشود و او را بسوی حق میکشاند. در این موقع است که وجود عارف از عشق و هوای مولا پر شده و شکل دریای بزرگی را به خود میگیرد و دل عارف که محل اصل عشق و محبت الهیست حکم گوهر را پیدا میکند چون هر جوش و غلیان تپش هایی دارد بناءً هوای محبت حق تعالی دریای وجود عارف را به سیر و حرکت وامیدارد اما چه سیر و حرکتی که محمل این سیر و حرکت بدوش اشتر و غیره نبوده بلکه بدوش گوهر قرار دارد. زیرا عارف در محبت حق آنقدر ممارست نموده و آنقدر هوای عشق را در سر پرورانیده که دل وی که محل تجمع عشق و علاقه است تغییر ماهیت داده و به

گوهر مبدل شده است. اری سنگ که جمادی بیش نیست در مقام صبر و استقامت لعل میگردد پس چگونه دل عارف در هوای محبت حق تعالی و استقامت در این راه گوهر شده نمی تواند. مسلماً دلیکه از محبت مولا پر شد ارزش گوهر را پیدا میکند و وجودش شکل دریای محیط را به خود میگیرد.

بناءً علیه ابوالمعانی درین بیت خویش به همین مطلب اشاره نموده و میفرمایند که سجودیکه عرفا در خاك راه حق تعالی به جا میآورند و بدان مداومت میکنند و رفته رفته ازین سجده هوای محبت در سرهای عرفا پیدا میشود و همینکه این هوای محبت به قوام رسید وجود شان شکل بحر را به خود میگیرد و دلهای شان ارزش گوهر را کسب میکند. چون شوق شان زیاد است از تپیدن چاره ندارند و این تپیدن دریای وجود آنها را به شور و حرکت آورده بحر مواجی میشوند که بدوش گوهر ها که کنایه از دلهای شان است حرکت میکنند و گویا محمل این دریای وجود عرفا بر دوش گوهرها که دلهای ایشان است در سیر و حرکت می افتد. این را هم باید متذکر شد که دریاها یا بحر ها به اثر اهتزاز هوا یا باد در تلاطم و حرکت میشوند. پس وقتیکه سجده خاك هوای محبت در سرها پیدا کرد این هوا دریای وجود را به شور و تلاطم و تپیدن وادار میسازد اما چه زیبا تپیدنی که سایر محمل ها بدوش دیگر مرکوب ها کشانده میشود ولی محمل این دریای وجود عرفا بدوش گوهرها که مراد از دلهاست کشانیده میشود. حاصل بیت اینکه هرکه عبادت حق تعالی را به جا آورده هوای محبت او تعالی در سر وی جاگزین میشود و به وی چنان ارزشی داده میشود که وجودش دریایی قرار میگیرد که محمل آن بدوش گوهر کشانده شده باشد.



بیدل از فطرت ما قصر معانیست بلند
پایه دارد سخن از کرسی اندیشهء ما

وقتیکه الفاظ و کلمات این شعر را مورد ارزیابی قرار میدهیم به وضاحت تام دیده میشود که سیاق کلام در منتهای متانت و انسجام و جزالت است و هیچگونه سستی مضمون حشو زواید وتعقید و غیره در عبارت راه ندارد. در این بیت حضرت ابوالمعانی از قصر معانی حرف میزند و فکر اندیشهء خود را پایه کرسی سخن میداند و میشمارد. اینکه خود گفتیم علت آنست که در عبارت فطرت و اندیشهء ما به نظر میرسد و ما برای متکلم میاید و ازین به صراحت استنباط میشود که مراد ابوالمعانی تنها تعریف خود وی نیست بلکه تعریف و توصیف سخنوران عارف یا متصوف است. بناءً از این بیت معلوم میشود که ابوالمعانی شعرا یا سخنوران عارف را برشعرای بی معرفت ترجیح میدهد. زیرا در این شعر قصر معانی را ذکر نموده و معانی جمع معنی است یعنی شعرای غیر متصوف که البته بسیار اند مثل کلیم-سلیم و طالب و غیره تنها در الفاظ و کلمات پیچیده اند اما «ما» که مراد طایفهء عرفا باشد در معانی پیچیده ایم و طبعاً معنا بر لفظ مرجع است. لهذا ابوالمعانی میفرماید که در سخن شعرای متصوف یا عارف مطالب و معانی عرفانی گنجانیده شده از این سبب است که ابوالمعانی از سخن حرفی به میان آورده اطلاق سخن به اصطلاح ادبا به شعر و ادب میشود این هم قابل تذکر است که سخن کلمهء جامع است و تمام گفتنی ها و شنیدنی ها به سخن بیان می شود ابوالمعانی در کتاب چهار عنصر و هم در کتاب مستطاب عرفان بسیار پیچیده و مطالب ومضامینی آورده که بسیار خلاصهء آنرا در اینجا ذکر مینماییم.

در کتاب عرفان میفرمایند که :

زین تحیر بهـار گفـت وشنید　　بی سخن هیچ رنگ نتوان دید

یا :　تو سخن من سخن زمانه سخن　　همه را علت و بهـانه سخـن

یا در جای دیگر :

هرچه از عقل و نفس و جان و تن است
نیست چیـزی دیگر همـین سخن است

در چهار عنصر در یك پارچه نثر در مورد سخن چنین میفرمایند : ورود سخن نزول ملایکه است از عرش حقیقت دل به ظهور آباد عالم تصرف و تدبیر و کار فرمایی اعیان ممکنات به حکم کمال قدرت و تأثیر.

همچنین در جای دیگر چهار عنصر پارچه شعری دارد که فرموده اند :

ای دمـاغ فطرتت سرگرم سودای سخن　　زین بیان دریاب اسرار اثرهـای سخـن

دستگـاه رنگ و بوی عـالم غیب و شهود　　نیست غیر از صورت پنهان و پیدای سخن

از زمین تا آسمان یك حلقـه آغوش اوست　　تنگ نتـوان کـرد از بیدانشی جای سخـن

بازهم در همین کتاب میفرمایند که :

نه همین صوت و صدا پرده، ساز سخن است　　خـامشـی نـیز اثر پرور راز سخـن است

گوش کو تا به تأمل نظـری باز کند　　که حقیـقت ز اسیران مجاز سخن است

این همه شواهد در بارهء سخن بود که ابوالمعانی به نثر و نظم آنرا افاده فرمودند حالا پس میرویم سر اصل بیت مطرحه که ابوالمعانی با عبارت نهایت رنگین شعر در مبحث وارد شده اند. هرگاه ضایع ادبی را در بیت مذکور سراغ نماییم علاوه بر متأنت کلمات و انسجامی که در سیاق موجود است نهایت استادانه صنعت طباق یا تضاد بکار برده وکلمهء قصر را بدو معنی گرفته یکی قصر عبارت از عمارت مجلل و دیگر قصر به معنی کوتاهی و ازین قصر که کوتاهیست با بلند تضاد دارد زیرا بلند به معنی دراز است مثلیکه میگویند قد بلند یا قد دراز. برای اثبات ادعا به یکی دو بیت ابوالمعانی استشهاد میشود که فرموده اند :

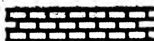
پر نارساست سعی تحیر کمند او　　ای ناله همتـی زنهـال بلنـد او

کلمهء بلند به معنی طویل است باز میفرماید :

بیخوابی فسانهء طوبی که میکشد　　ماییم و سـایهء مژه هـای بلند او

از این مثال ها ثابت شد که بلند به معنی طویل با قصر تضاد دارد. و حاصل بیت اینکه ابوالمعانی خطابش به قصر معانی از فطرت ما بلند است.

کرسی سخن میشود زیرا در سخن ما معنی و در سخن بی معرفتان صرف الفاظ گنجانیده شده است.



اخــــلاص به اظـهار مکـدر نپســندید
چون شکر ز دل زد به زبان شد گله امیز

تحلیل بیت :

هرگاه بیت فوق الذکر تحت اللفظی ترجمه شود چنین معنی میدهد که : اخلاص باید در دل باشد و به زبان آورده نشود هرگاه به زبان آورده شد اخلاص مکدر میشود. زیرا وقتیکه شکر از دل به زبان آمد یعنی در معرض اظهار قرار گرفت گله آمیز میشود. از تحلیل فوق فهمیده نشد که چگونه اخلاص به اظهار مکدر میشود و چطور شکر که از دل به زبان آمد گله آمیز میگردد مطلب و حاصل بیت فهمیده شد که باید اخلاص قلبی باشد و به زبان آورده نشود اما تلفیق عبارات آن به این حاصل بیت کاریست مشکل و مستلزم آنست که در آن غور لازمه به عمل آورده شود. به نظر این ناتوان تحلیل و تلفیق از این قرار است. هرگاه کلمهء اخلاص موضوع بحث قرار داده شود. اخلاص خالص شدن است و در یك شی خالص چیز دیگری نمی گنجد پس هنگامیکه اظهار با اخلاص آمیخته شد خالص بودن آن از بین میرود و صفایی آن به کدورت بدل میشود لهذا ابوالمعانی (رح) اخلاص را با اظهار مکدر می شمارد. این هم باید گفته شود که نظر به ارشادات پیشوای اسلام محبت و اخلاص باید دلی باشد و به زبان نیاید تا از ریا و خود نمایی دور باشد. ابوالمعانی نیز در جایی دیگر فرموده که :

شدم خاك و نگفتم عاشقم کار اینچنین باید
زجسمم سرمه رویانید اســرار اینچنین باید

اینکه میفرماید که شکر دل که به زبان زد گله آمیز میشود. به فکر من بازهم تأکید بر کلمهء اخلاص است و اخلاص چنانکه گفته شد خالص بودن است و چون شکر از دل بر آمد و به زبان آید از خالص بودن خارج میشود به این معنی که با زبان هم شکر گفته میشود و هم شکوه. پس با همان زبانیکه شکر گفته میشود، گله و شکوه هم صورت بگیرد خالص بودن و صافی از بین میرود و بلکه شکر گله آمیز میشود یعنی شکر با گله آمیخته میشود و بازهم معنی همین میشود که اخلاص مکدر میگردد. پس توجیه بر این است که اخلاص باید به دل باشد و به زبان آورده نشود.

غواصی این دریا بر ضبط نفس ختم است
در شکل حباب اینجاست خمها وفلاطون ها

به تأیید توجه دوست گرامی دکتور اسدالله نگارش می یابد :

در این شعر حضرت ابوالمعانی عرفان را با فلسفه مقایسه میکند و عرفا را به غواص و حکیم فلسفی را به حباب تشبیه مینماید و به اینصورت عرفان یا تصوف را بر فلسفه یونان ترجیح میدهد. طوریکه حضرت ابوالمعانی در مصرع اول بیت اشاره میکند عرفا مانند غواصانی هستند که با ضبط کردن نفس در عمق بحر فرو میروند و با این عمل گوهر معرفت را بدست میآورند بالعکس حکمای یونان مانند حباب ضبط نفس نموده بر روی آب نشسته و پس از چند لحظهء بدون آنکه به گوهر معرفت دسترسی پیدا کنند از بین میروند. چه گوهر معرفت در عمق دریا میباشد نه در روی آب ابوالمعانی با استعمال کلمهء این دریا موضوع را مشخص ساخته و تأکید میفرمایند که این دریا مراد از دریای معرفت است و غواص این دریا عرفا یا متصوفین میباشند.

هرگاه روش ها مورد تحقیق قرار داده شود به خوبی واضح میگردد که روش عرفا جنبهء معنویت داشته و آنها مسلکا خدا پرست و یکتا پرست میباشند و اوقات عمر خود را به همین شیوه و به همین تفکر و به همین صورت میگذارنند خلاصه اینکه عرفا طالب معنی میباشند اما بر عکس فلاسفه معنی را یکسو گذاشته و آنچه زور و قوتی که دارند در راه ماده به مصرف میرسانند و همهء اشیا را در قید اسباب میدانند و معنویت در نزد آنها موضوع بحث نیست هر چه هست ظواهر است هر چه هست اسباب است و همهء این ظواهر واسباب زادهء طبیعت است. بنابرهمین اختلاف عقیده در بین دو گروه عرفا و حکما راه و روش آنها کاملاً از هم جد است بلکه هیچگونه توافقی در بین این دو فریق موجودنیست زیرا طوریکه بان اشاره شد حکما اهل ظاهر وعرفا اهل باطن اند. حکما اهل ماده و عرفا اهل معنا میباشند. بناً علیه حضرت ابوالمعانی روش ومسلك حکما را محکوم کرده و آنها را از لحاظ بی مغزی به حباب نسبت میدهد و میفرماید که حکما یا اهل ظواهر در برابر عرفا یا اهل باطن شکل حبابی را دارند که بر روی آب قرار دارد یعنی تفکر شان سطحی است اما عرفا بانظر ژرفی

که دارند مانند غواص در عمق دریا فرومیروند و از آن گوهر بدست میآورند در صورتیکه فلاسفه و افلاطون خم نشین هم باشد چون حباب در روی آب سیر دارند و دیری نمی پاید که از بین میروند هر چند حباب نیز ضبط نفس دارد وخواص نیز ضبط نفس میکند. اما از ضبط نفس خواص تا ضبط نفس حباب فرقیست بی اندازه. زیرا فلاسفه راعقاید مشکوک شان بسوی نیستی وعدم محض مکشاند و اما عرفا که عقیدهء شان برمبنای یقین استوار است ایشان را جانب هستی مطلق می برد.

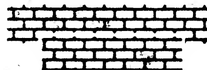
این است تحلیل اجمالی شعر ابوالمعانی که با ابراز نظر دانشمند ارجمند و دوست نهایت عزیز دکتور اسدالله حبیب استاد فاکولتهٔ در اینجا نگارش یافت.

اینك استشهادی بخاطر میرسد که باعرض پوزش به روح مبارك حضرت ابوالمعانی تذکر داده میشود. این شعر از اقبال لاهوریست اما چون موید ادعای ماست طور استشهاد آورده میشود. وی گفته :

بوعـلی اندر غبار ناقــه گم
دست رومی پردهء محـمل گـرفت
این فروتر رفـت تا گـوهر رسید
وان به گردابی چوخس منزل گرفت

دراین مثال بوعلی سینا حکیم فلسفی ما را با حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی (رح) مقایسه میکند و باالنتیجه بوعلی سینا را مانند خس سر آب وحضرت مولانا را مانند غواص که به گوهر دسترسی پیدا کرده تشخیص میدهد.

این شعر اقبال کاملاً مؤید نظر حضرت ابوالمعانیست.



جهان گذرگه آیینه است و مانفسیم
توهم چومانفسی باش اگرتوانی بود

فرهنگ لغات واصطلاحات :

جهان : مراد از دنیاو کائنات است.

گذرگاه : جای عبور را گویند.

نفس : مایهء حیات است واز لحاظ تصوف لحظهء را گویند که درآن لحظه برای عرفا معرفت حاصل میشود وهم نفس کنایه از مدت کوتاه است.

ما : ضمیر جمع متکلم و دراینجا کنایه از عرفا است.

ترجمه و تحلیل بیت :

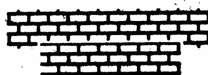
رمز تحلیل در این بیت کلمهء "نفس" است و نفس یك کلمهء مجرد است، چون عاری از ابعاد ثلاثه بوده اصولاً اطلاق جسم برآن نمی شود و چیزیکه جسم نباشد نقش نمی پذیرد ودر آیینه منعکس نمی شود بلکه اگر نفس در برابر آیینه قرار بگیرد باعث کدورت آیینه میشود و صفحهء آیینه را خیره میسازد چون عرفا نیز مانند نفس مجرد زندگی میکنند و نقوش دنیوی را از خود دور می سازند و ترك شهرت و جاه مینمایند، بناءً در آیینه جهان منعکس نمی گردند یعنی کسی آنها را نمی شناسد و با این تجرد و با داشتن معرفت واقعی از گذرگاه دنیا گذر میکنند و رخ در نقاب می کشند. فلهذا ابوالمعانی تأکید کنان میفرمایند که ای انسان آگاه، جهان گذرگاهیست آیینه صفت که نقش ها در آن منعکس میشود. پس اگر خواسته باشی که در آیینه منعکس نشوی تو هم مثل ما یعنی طایفهء عرفا نفس وار در برابر آیینه زمان قرار نگیر تا در آن منعکس نشوی یعنی مجرد زندگی کن، تا آگاهی برایت میسر شود و از گذرگاه دنیا با معرفت گذر کنی.

از این سیاق بی ثباتی و زود گذری دنیا و زندگی معلوم میشود و واقعاً زندگی ولو صد سال هم باشد یك نفس است. پس این یك نفس زندگی باید به آگاهی بگذرد نه به غفلت.

اینك یك تحلیل تصوفی دیگر نیز از این بیت استنباط میشود و آن اینکه یکی از مقالات صوفیه است که الوقت للمبتدی و النفس للمنتهی یعنی وقت برای مبتدیست و نفس

برای منتهی وقت عبارت از نفس های متعدد است و برای مبتدیان معرفت اگر در یك وقت هم آگاهی میسر گردد بازهم مغتنم است، اما برای منتهی در هر نفس باید آگاهی موجود باشد، زیرا دسته، منتهیان پاس انفاس را میدانند یعني هر نفس را به ذکر و فکر میگذارنند.

چون ابوالمعانی از منتهیان است و پاس انفاس را میداند بناءً مبتدی را به پاس نفس تشویق میکند و ارایه طریق میفرماید البته این تحلیل وقتی صورت میگیرد که (ی) "نفسی" را در مصرع ثانی معروف بدانیم. پس حاصل این تحلیل چنین میشود که اگر توهم مانند ما نفسی باشی پاس انفاس را بدانی و با معرفت زندگی کنی حین گذر کردن از این گذرگاه جهان زنده و جاوید باقی میمانی. زیرا اهل معرفت مرگ ندارند و دوام شان یك امر ثابتاست.



موهـومیم ز تهمت ایجـاد بازداشت
مشق عدم قلم به خط کاف و نون کشید

شرح کلمات

موهوم : چیزی را گویند که وجود خارجی نداشته باشد.
تهمت : به معنی بدگمانی میآید.
ایجاد : به معنی بوجود آوردن است.
عدم : نیستی را گویند و در اینجا عدم تصوفی مراد است نه عدم فلسفی.
قلم کشیدن : به معنی رقم کردن یا رقم زدن و کنایه از اضافه نمودن و قلم کش رقم زننده و نویسنده را گویند.
کاف و نون : مراد از امرکن است که خالق کائنات جل مجده با این امر عالم را ایجاد فرمود.

تحلیل و ترجمه بیت :

نظر به روایات و اخبار و نصوص قرانی خالق کائنات جلت عظمته عالم رابه حرف "کن" ایجاد کرد و نظام کائنات را برقرار نمود، چنانیکه ابـوالمعانی در آغاز قصاید فیوض فرمود که :

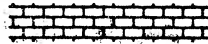
بـنام آن صمـد بیچگـونه، یکتـا
کهٔ کردکون و مکان را به حرف کن پیدا

کن به معنی شو فیکون میشود. یعنی وقتیکه حضرت باری تعالی فرمود که هست شو پس هست شد حالا اگر منطقی در مبحث وارد شویم چنین به نظر میرسد که ضد هست نیست است و ضد وجود عدم است و خالق وجود و عدم او تعالی است به حکم خلق الموت والحیاه بنابر این اگر گفت هست شو هست میشود و هرگاه گفت معدوم شو معدوم میگردد چه از آیه، کریمه "انما امره اذا اراد شیاء ان یقول له کن فیکون." همین مطلب استخراج میشود. پس کلمه، کن هستی و عدم را احتوا میکند یعنی اگر گفت موجود شو موجود میشود و اگر امر کرد که معدوم شو معدوم میگردد. برای اینکه بشرح کامل بیت دسترسی پیدا شود لازم است

توضیحی در باره، وجود نیز داده شود. باید دانست که وحدت الوجودیان قایل به یك وجود میباشند که آن وجود مراد از ذات واجب الوجود است و باقی موجودات شیونات و اعتبارات گفته میشود. زیرا واجب الوجود لایزال ولم یزل است وسایر موجودات فنا پذیر میباشد بناءً ابوالمعانی در این بیت موجود بودن خود را تهمت میداند زیرا موجودیکه معدوم شود اطلاق وجود بر آن شده نمی تواند. اینکه ابوالمعانی خود را موهوم میداند به این منطق است که رمز خلقت و حقیقت و فلسفه زندگی را هیچ متفکری نشگافته و به چیزیکه عقل پی نبرد طبعاً موهوم است بناءً ابوالمعانی میفرمایند که همین موهومی که داریم مرا از تهمت ایجاد بازداشت یعنی اتهام موجود بودن را از من رفع نمود زیرا در حین هستی عدم هم روی کار آمد و موجودات پس از هستی زود گذر و کوتاه به نیستی و عدم میگرایند. به عبارت دیگر همان ذاتیکه موجودات را به حرف کن خلق کرد به همین امر موجودات را معدوم گردانید. اینکه میفرمایند که "قلم کشید" به معنی آنست که به قلم امرداد نه اینکه خط بطلان کشید.

نزاکت موضوع و رمز تحلیل در همین جاست و باید به همین صورت تحلیل شود و اگر چنین نشود سیاق این بیت با آیه، مبارکه معارض واقع میشود و این خود دور از آداب بیدلیست.

حاصل بیت اینکه بشر به امر الله تعالی موجود شد و به امر او تعالی معدوم گردید. چون بر معدوم اطلاق وجود نمی شود بناءً وجود واحد است و آن مراد از ذات واجب الوجود است. در این بیت نفی خود و اثبات ذات واجب منظور است و الله اعلم بالصواب.



در رهش چون خامه کار پستیم بالا گرفت
آنچه بیدل ناخن پا بود شـد مژگـان مرا

فرهنگ لغات و اصطلاحات :

خامه : به معنی قلم نی.

بالاگرفتن : مراد از رونق گرفتن و پیشرفت هاست.

ناخن پا : کنایه از تنزل و خواری و مژگان در اینجا کنایه از بلندی و رفعت است.

تحلیل و ترجمهء بیت :

طوریکه ملاحظه میشود ابوالمعانی اکثر موضوعات را در لباس عبارات نازك می پیچاند و معانی باریك را طوری در کلام می گنجاند و به نحوی مورد استعمال قرار میدهد که از یك طرف عبارت حسن صورت می پذیرد و از طرف دیگر معانی آن به مشکل تحلیل و تعبیر میشود چنانیکه در این بیت همین روش را کار بسته و با بکار بردن صنایع ادبی مضمون را دشوار جلوه میدهد، و باید هم چنین باشد. زیرا شعر کلام عالیست و کلام عالی بدون تفکر عمیق نباید تحلیل شود. بهر صورت طوریکه دیده میشود درین بیت، پستی و بلندی در حال تقابل است و همچنین ناخن پا با مژگان تقابل دارد. در حین حال بلندی را به مژگان و پستی را به ناخن پا تشبیه فرموده و خامه را مشبه قرار داده است و وجه شبه در اینجا تکمیل شدن می باشد. یعنی پستی هاییکه در راه طلب مانند ناخن پا شامل حال من بود مرفوع گردید و کار من رونق پذیرفت و همان چیزیکه حکم ناخن پا را داشت حیثیت مژگان را به خود گرفت. توضیع بیشتر اینکه ناخن پا تا آن وقت دچار پستی است که پای در حال رفتار باشد و قطع مراحل نماید ولی همینکه مراحل تمام شد و به منزل رسید ناخن پا از پستی می براید همچنین خامه تا زمانیکه مصروف نوشتن است دچار پستی میباشد اما وقتیکه نوشته تکمیل گردید قلم از پستی خارج میشود علاوتاً نوشته تکمیل شده جهت مرور و مطالعه مانند مژگان در برابر چشم قرار میگیرد. به عبارت دیگر چون پا از طلب فارغ گردید پستی از ناخن پا رفع میشود ووقتی که پستی رفع شد بلندی برای وی میسر میگردد و حکم مژگان را پیدا میکند زیرا مژگان چیزیست که در استانهء دید قرار دارد.

حاصل بیت اینکه : مادامیکه عارف در راه طلب است مانند ناخن پا، خامه وار دچار پستی و زمانی که به منزل رسید یعنی تکمیل شد مثل مژه در برابر چشم قرار میگیرد و پستی او به بلندی مبدل میشود چنانیکه برای این عارف بزرگ همین مقام تکمیل حاصل گردیده در بیت فوق به آن اشاره فرموده است.



صاحب تسلیم را هــر کس تواضع میکند
چون کنی یک سجده پیدا میشود محرابها

تحلیل لغات و اصطلاحات :

صاحب تسلیم : مراد از شخص متواضع است و تواضع به معنی فروتنی میآید.

سجده : سر بر زمین گذاشتن به سوی خالق یگانه و یکی از انواع عبادت و ارکان نماز میباشد.

محراب : موضعیست در مسجد که امام برای ادای نماز در آنجا می ایستد.

تحلیل و تفسیر بیت :

همچنانیکه استکبار و غرور در اسلام از اعمال ناپسند و خصایل مذمومه بشمار میرود بر عکس تواضع و فروتنی از سجایا و فضایل بزرگ دین مبین محسوب میگردد. لهذا این بیت را میتوان یک شعر اخلاقی تصوفی دانست. ابوالمعانی درین بیت فضایل این خصلت پسندیده را ستایش نموده و میفرماید که : در برابر شخص متواضع همه کس تواضع اختیار میکند و به وی احترام قایل میشود و برای ثبوت این ادعا سجده را مثال آورده ومحراب ها را به آن نسبت میدهد. اینکه چطور محراب ها در سجده پیدا میشود، تحلیل چنین است که وقتیکه انسان برای معبود سجده میکند و در این حالت دست ها و پاها و بعضی از جوارح او انحنا را به خود میگیرد و صورت محراب را تشکیل میکند، بناءً روی این توجیه ابوالمعانی چنین نتیجه میگیرد که انسان خمیدگی و تواضع را عادت سازد همه کس در برابر او تواضع و احترام مینماید.

این را هم باید متذکر شد که صاحب تسلیم معنی دیگری نیز دارد زیرا در تصوف تسلیم از عالی ترین مقامات تصوف است که آنرا تسلیم و رضا میگویند و در نزد آنها مقام تسلیم مقام تکمیل است و کسیکه به این مقام نایل شده باشد آنرا صاحب تسلیم میگویند که درینصورت بیت مورد نظر توجیه دیگری هم دارد، اما چون جنبهٔ اخلاقی بیت مد نظر است به همین قدر اکتفا شد.

نبض دل هم به تپش ناله طراز نفس است
چنگ اگر شانه به مضراب زند گیسو را

تحلیل لغات و اصطلاحات :

نبض : حرکت قلب یا ضربان قلب و جنبش رگ در وجود انسان را گویند.

تپش : به معنی حرکت میآید و چون کلمهء فارسیست باید به (تا) نوشته شود نه با (ط) زیرا طا از حروف خاصه عرب است.

ناله طراز : یك ترکیب فاعلیست و صدا دهنده یا ناله کننده معنی میدهد.

نفس : هوائیست که در شش داخل و از آن خارج میگردد، اما در تصوف معنی و مفهوم دیگری دارد.

چنگ : آلهء سازیست که ساختیمانی به شکل منحنی دارد و از همین جهت آنرا چنگ میگویند. چنگ دارای سیم باریکی است که با حرکت سر انگشت به صدا در میآید و مضرابی ندارد.

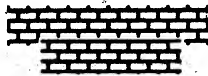
مضراب : اسم آله ایست که با آن ساز نواخته میشود و مضراب هر ساز شکل علیحده دارد.

تحلیل بیت :

حضرت ابوالمعانی نیز مانند اکثر دانشمندان قایل به حرکت اشیا میباشد و هر حرکت البته محرکی دارد و هر محرك شی مربوط به خود را در حرکت میآورد و متحرك هر چیز جداست و محرك تمام حرکتها صد است. بنابر این ابوالمعانی به این حقیقت اشاره نموده و قلب را محرك نبض و شش را محرك نفس میداند و با وجود نزدیکی که این دو محرك باهم دارند آنرا از هم جدا وانمود میسازد و مطلب را از طریق صنعت ادبی که آن مراد از تعلیق به محال است بیان میکند و به صورت شرط و جزا افاده میفرماید. یعنی اگر چنگ گیسوی خویش را با مضراب شانه نماید، دل هم با تپش که دارد سبب نالهء نفس شده میتواند. چون چنگ با مضراب، گیسوی خود را شانه نمی کند یعنی چنگ با مضراب نواخته نمی شود و بلکه با حرکت سر انگشت به صدا در میآید بناءً دل هم با تپشی که دارد سبب نالهء نفس شده نمی تواند، زیرا

محرك نبض جدا و محرك نفس جداست. امر مسلم است که دل با حرکت خود خون را به عروق و شرائین بدن میرساند و با این عمل نبض به صدا در میآید. همچنین شش با انقباض انبساط خود هوا را میگیرد و باز آنرا خارج مینماید که با این حرکت نفس را به صدا وامیدارد، در اینصورت قلب، محرك نبض و شش محرك نفس میباشد. در حالیکه حکما و حتی شعرای قدیم را عقیده بر آن بود که تنفس از قلب بوجود میآید و این خود دور از حقیقت است.

چون در این بیت رموز تحلیل دانستن قواعد شعر و ادب است بنابر این از تحلیل تصوفی بیت صرف نظر شد.



قتل ارباب هوس بر اهل دل مکروه نیست
گر به خون گـــاو ســازد برهـمن زنارسرخ

فرهنگ لغات و اصطلاحات :

ارباب هوس : به اصطلاح صوفیه اهل دنیا را گویند و هم بر کفار نیز اطلاق شده میتواند.

اهل دل : مراد از عرفا و آن کسانیست که از علایق دنیوی دوری جسته اند و خدا شناسی روش شان را تشکیل میدهد.

برهمن : پیشوای اهل هنود را گویند.

زنار : رشته، سرخیست که هنود آنرا در گردن خود می آویزند و جزو مراسم مذهبی آنهاست.

تحلیل بیت :

طوریکه ملاحظه میشود این بیت از لحاظ قاعده به صورت شرط وجزا تنظیم یافته و شرط در مصرع ثانی و جزا در مصرع اول قرار یافته است که هرگاه جملات بیت تحت اللفظ ترجمه شود چنین سیاقی را به خود میگیرد که : اگر برهمن زنار خود را بخون گاو سرخ کند، قتل ارباب هوس نیز برای اهل دل گراهیتی ندارد. وقتیکه قاعده، ادبی در مورد ملحوظ قرار داده شود فهمیده میشود که این یك امر محال است. به این معنی که گاو در نزد برهمن و بلکه همه، هنود جنبه، تقدس دارد و لهذا به قتل آن حاضر نیست و قتل گاو در نزد برهمن جداً مکروه است. پس برهمن زنار خود را به هیچ وجه به خون گاو سرخ نمی کند. همچنین اهل دل یعنی عرفا هیچگاه ایذای کس را نمی پسندند واحدی را ولو اهل هوس هم باشد به قتل نمیرسانند. یعنی قتل ارباب هوس در نزد عرفا به همان اندازه مکروه است که قتل گاو در نزد برهمن. حاصل کلام اینکه نه برهمن به خون گاو که طرف اعتقاد آنهاست زنار خود را سرخ میکند و نه اهل دل به قتل ارباب هوس که در نزد آنها مجاز نیست مبادرت می ورزد.

در اینجا از لحاظ بیان ارباب هوس به گاو و اهل دل به برهمن تشبیه گردیده و مشبه و مشبه به قرار گرفته است و وجه شبه آنرا پابندی به عقاید مذهبی تشکیل میدهد زیرا

کسانیکه پابند عقاید دینی و اعمال مذهبی خود میباشند هیچگاه و در هیچ حالت از دایره مذهب خارج نمی شوند. چون عرفا در معتقدات خود بی اندازه پابندند و برهمن نیز به شعایر مذهبی خود ثابت قدم میباشد. لهذااهل دل را از جهت ثبات و استقامت به امورمذهبی به برهمن تشبیه نموده است. هرگاه این توجیه درست باشد در بیت فوق اشکال و ابهامی باقی نمی ماند.



ببرق همت از ابر کرم قطع نظر کردم
تریهای هوس کشت مرا سیراب میسازد

فرهنگ اصطلاحات :

برق : مراد از برقك است كه در موقع باران بوجود میآید.

همت : به معنی بلند نظریست.

ابرکرم : کنایه از رحمت الهیست.

قطع نظر : به معنی منصرف شدن.

تری : کنایه از خجالت وشرمندگیست.

هوس : به معنی خواهش و آرزو.

سیراب شدن : به مطلب رسیدن را گویند.

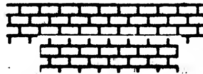
تحلیل و تفسیر بیت :

اکثر در کلام عرفا به خصوص در سخن ابوالمعانی بیدل (رح) نازکیها و باریکی هایی موجود است که تفکر هرکس در وهلهء اول آنرا احاطه کرده نمی تواند. البته بعد از آنکه در مورد امعان نظر بکار برده شد و موضوع از مجرای اصلی آن مورد تحلیل قرار گرفت آن وقت راه حل مناسبی بدست میآید. چنانکه بیت مطلع نیز از همان قبیل است و اشکالی در سیاق آن جلب نظر میکند که آن عبارت از قطع نظر کردن از ابر کرم است، در حالیکه همه کس محتاج به کرم الهیست و قطع نظر از ان ظاهراً راست نمی آید. اما وقتیکه در معنی بیت از راه تصوف وارد شویم و سیر و سلوك این طایفه را مد نظر بگیریم اشکال موضوع رفع میشود باین معنی که صوفیه کرام در سیر و سلوك در مبادی حال مظهر صفات الهی قرار میگیرند و رفته رفته از دایره صفات خارج گردیده و مظهر ذات واقع میشوند. چون اسم مبارك الله مستجمع تمام صفات کمالیهء الهیست بنابرین صوفی ذات پرست خود را محو این پرتو دانسته و ضرورتی به صفات احساس نمی کند، از همینجاست که از صفت کرم قطع نظر میکند، زیرا صوفی تا آن وقت محتاج به این صفت یعنی کرم است که مظهر صفات بوده و به ذات نپیوسته باشد ووقتیکه مستغرق ذات گردید آرزو و احتیاجی برای صوفی باقی نمی

ماند. چون ابوالمعانی به همین محویت ذات فایز گردیده بناءً میفرمایند که به همین همت از مظهریت صفات به مظهریت ذات ارتقا نمودم و لهذا از ابر کرم صرف نظر کردم و هوس را تر ساختم یعنی به تقاضای هوس جواب رد دادم و خواهش او را نپذیرفتم. طبعاً خواهش کسیکه پذیرفته نشود تر میشود و از خجالت عرق میکند، بناءً همین تری هوس یا انصراف از هوس کشت مرا سیراب ساخت یا به عبارت دیگر مرا به مقصد رسانید.

برای ثبوت اینکه عارف از صفات به ذات می گراید اینك دو بیت مولانای بزرگ بلخی به طریق استشهاد آورده میشود :

علم حق در علم صوفی گم شود
این سخن کی باور مردم شود
علم حق ای جان صفات حق بود
علم صوفی محض ذات حق بود



مصدر تعظیم شد هر کس ز بدخویی گذشت
نـردبان اوج ذلت وضـع ناهموار بـود

فرهنگ لغات و اصطلاحات :

مصدر : جای صدور را گویند و از باب مفعل است.

تعظیم : احترام کردن است.

بدخویی : ضد خلق و در اینجا غرور و گردن کشی مراد است.

اوج : به معنی رفعت و بلندیست و هم نقطهء آخر هر چیز را گویند.

ذلت : خواری و بی عزتی.

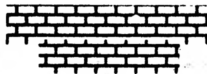
وضع ناهموار : پیش آمد و حرکت نامناسب است.

تحلیل بیت :

درین بیت سیاق کلام طوری تنظیم یافته که شخص را در اشتباه میآندازد و به جستجوی راه حل آن برمیآید. به طوریکه این اشکال در کلمهء (اوج ذلت) به نظر میرسد که در مصرع ثانی بیـت استعـمال شـده، زیرا اوج به معـنی بلندی و رفعت است و رفعت ظاهراً با عزت مطابقت دارد نه با ذلت. ولی هرگاه غور لازمه به عمل آید اشکال و اشتباه رفع میگردد.

باید دانست که هر لغت یا هر کلمه طور کلی دو مأخذ داشته میباشد، یکی مأخذ لغوی و دیگر مأخذ اصطلاحی و شرط فصاحت کلام آنست که کلمات مطابق هر دو اصل لغوی و اصطلاحی مورد استعمال قرار داده شود. پس هر گاه در بیت موردنظرامعان نظر به کار برده شود فهمیده میشود که کلمه (اوج ذلت) در محل واقعی آن استعمال شده یعنی رعایت معنی لغوی در آن به عمل آمده و هم رعایت اصل اصطلاحی. در اصطلاح کلمهء اوج در بسا موارد استعمال میشود، مثل اوج قدرت، اوج عزت، اوج نخوت اوج جاه و غیره. حالا اگر چنین بنا باشد که کلمهء اوج برای چیزهای متحسن مورد استعمال قرار داده شود یعنی اوج به عزت اضافت داده شود پس در مورد نخوت و جاه و غیره که حاکی از تکبر و غرور است و نزداهل معنی مستقبح است چرا کلمه اوج استعمال میشود؟ فلهذا از این استدلال معلوم

میشود که استعمال این کلمه منحصر به موضوعات مستحسن نبوده بلکه در سایر موضوعات مهم مورد استعمال دارد. پس همین طوریکه کلمهء اوج برای عزت استعمال میشود شاید که در مورد ذلت نیز استعمال گردد. چه نخوت و غرور و سایر افعال و اخلاق ذمیه از لحاظ معنی و روی حقیقت ذلت شمرده میشود. دلیل دیگر اینکه مصدر تعظیم شدن کنایه از فروتنیست زیرا تعظیم انحنا و خم شدن است و انحنا به طرف حضیض متوجه است نه به طرف اوج. باالمقابل سرکشی که ضد فروتنی است متوجه اوج میباشد پس چون سرکشی معناء ذلت بزرگیست بنا ءً اگر کلمهء اوج با ذلت اضافت داده شود هیچگونه اختلافی با قواعد فارسی ندارد و هم از روی اصطلاح مجوز دارد هم از روی لغت. پس روی این تحلیل معنی بیت چنین میشود که هر کس از بدخویی و اخلاق ذمیه صرف نظر کرد نزد مردم مورد احترام و تعظیم قرار میگیرد و بر عکس اگر از سرکشی و بد اخلاقی کار بگیرد به اوج ذلت یعنی به آخرین نقطهء ذلت منتهی میگردد. این هم قابل فهم است که در زینه با وضع ناهموار میتوان بالا رفت.



دوش جبر و اختیـاری مبحـث تحقیق داشت
جز به حیرت دم نزد بیدل چه سازد بنده بود

فرهنگ لغات و اصطلاحات :

جبر : ضد اختیار است و به ظلم و بی اختیاری نیز تعبیر میشود ولی در اینجا مراد عقیده جبریهاست.

تبصره : دو مذهب باطل وجود دارد که یکی آنرا جبری و دیگر آنرا قدری میگویند. اولی خود را مجبور محض میداند و دومی خود را مختار مطلق میشمارد.

تحلیل بیت :

موضوع جبر و اختیار یکی از مباحث حاد و پیچیده در اسلام است که بعد از صدر اسلام موضوع بحث قرار گرفته و جروبحث زیاد در مورد به عمل آمده است به طوریکه فقها، متکلمین، فلاسفه، معتزله و حتی صوفیه هر یك به نحوی درین مبحث وارد شده و درین باره اظهار نظر نموده اند.

به شهادت تاریخ موضوع جبر و اختیار در زمان امام حسن بصری (رح) که از تابعین بلکه خیرالتابعین گفته میشود آغاز گردید و قرنهای زیاد مورد بحث و فحص قرار گرفت. فرقه معتزله را که جبری ها مربوط باین فرقه میباشد عقیده بر این است که افعال بندگان مخلوق خداوند است و هرچه از انسان صادر میشود خواه خیر و خواه شر همه و همه اضطراریست و بنده از خود اختیاری نداشته و در صدور افعال مجبور مطلق میباشد. و گناهی را مرتکب نمی شود. از سوی دیگر قدریان به این عقیده اند که خالق افعال خود بندگان است و بنده درصدور افعال و اعمال خود اختیار کامل دارد. بهرصورت هر یکی از این دو فرقه راه افراط و تفریط را پیش گرفتند و سایران نیز مانند متکلمین به نحوی دیگر در مورد اظهار نظر نمودند. غرض اینکه با به میان آمدن این همه عقاید ضد و نقیض در بین جماعات اسلام شك و تردید هایی بوجود آمد. تا اینکه در عهد حضرت امام جعفر صادق (رض) که امام ششم ازائمه اثناعشر است این مسأله اوج گرفت و پیروان حقیقت موضوع را در محضر امام (رض) مطرح وآنرا مورد استفتا قرار دادند. حضرت امام چنین اظهار نظر

فرمودند که : (لاجبر و لاتفویض ولکن امر بین الامرین) یعنی نه جبر است ونه اختیار بلکه راهیست بین جبر و اختیار. این عقیده، ثابت و معقول که از بزرگ ترین منبع فیض و معرفت نشئت کرد مورد قبول اکثر فرق واقع گردید و مخصوصاً صوفیه این نظر را بدل و جان پذیرفتند و محل اعتقاد قراردادند و به جبر متوسط معترف گردیدند. اینجا بی مورد نخواهد بود که به صدر اسلام برگردیم و نظر بزرگ ترین پیشوای عالم اسلام یعنی حضرت پیغمبر اکرم (ص) را در مورد جستجو کنیم. یك تن از اشخاص از پیغمبر اکرم راجع به قضا و قدر پرسشی نمود، حضرت در جواب فرمودند که : اذابلغ الکلام الی القدر فامسکوا. یعنی وقتیکه کلام به قضا و قدر رسید از گفتگو خود داری کنید. چون جبر و اختیار هم با قضا و قدر ارتباط دارد، بناءً ابوالمعانی آداب شرع را رعایت میکند و در دم زدن در مورد امساك و مضایقه میکند حضرت خواجه شیراز که آنهم از شعرای متصوف است همین عقیده را دارد و میفرماید که :

اگــرچه نیست گنـــه اختیار ما حـــافظ
تو در طریق ادب کوش گــو گناه من است

این بود عقیده صوفیه در باره قضا و قدر و جبر و اختیار که بیان شد. حاصل اینکه بنده باید خود را فاعل مختار دانسته و به جزای خیر و شر معتقد باشد.



شکوه مفلسی ما را به خاموشی علم دارد
سفالین کوس درویشان ز بس خشکست نم دارد

فرهنگ اصطلاحات :

شکوه : دبدبه، وقار و شوکت را گویند.

مفلسی : مراد از ناداری و ناتوانائیست.

علم : به معنی پرچم یا بیرق است که سبب شان و شوکت امرا و سلاطین میگردد لیکن درین بیت مراد از علم مشهور شدن است.

کوس : دهل را گویند و دهل از چوب و پوست ساخته میشود و در مواقع لازم به صدا در می آید.

درویشان : طایفه، از صوفیه است که شیوه، شان اختیار فقر محض است و درویشان با قناعت صرف و توکل زندگی میکنند.

تحلیل بیت :

ابوالمعانی درین بیت مطالب را در قالب علم بیان ریخته به طوریکه استعاراتی در سیاق بیت به کار برده و از طریق کنایه به ذکر مطلب پرداخته است. بناءً این بیت را میتوان از نگاه ادب استعاره، بالکنایه خوانده چه مفلسی را به خشکی و خاموشی را به نم کوس نسبت داده و یکی ضد دیگر قرار گرفته است. یعنی مفلسی فقرا را به خاموشی مشهور گردانیده است، زیرا کوس سفالین درویشان از فرط خشکی (ناداری) نم برداشته و خاموش شده است و وقتیکه پوست کوس نم برداشت از صدا باز‌میماند و نم در اینجا کنایه از حجالت است و حاصل و نتیجه خجالت خاموشی میباشد.

اینکه ابوالمعانی شکوه را به مفلسی و مفلسی را به خاموشی نسبت میدهد وجهی دارد و آن اینست که ایشان در بیان موضوعات اغلباً وجوه معنوی هر چیز را مد نظر میگیرد لهذا شکوه دو وجه دارد یکی شکوه ظاهری که وسایل آن کوس و طبل و علم و هستی و غیره میباشد و دیگر شکوه معنوی که لوازم آن قناعت، استغنا، ترک طبع و بعضی خصایص دیگر است.

در شکوه ظاهری سروصداها بلند است ولی بر عکس در شکوه معنوی خاموشی حکمفرماست این هم قابل درک است که خاموشی به ذات خود شکوهی دارد، چنانیکه شخص خاموش درانظار موقر و شکوه مند معلوم میشود. بنابر این ابوالمعانی ناداری آمیخته با قناعت خود را به شکوه نسبت میدهد که در اینصورت حاصل بیت این میشود که فقر صوفیانه از لحاظ معنویت برغنای مادی برتری داشته و همچنان خاموشی برگفتار ترجیح دارد.



عندلیبان راز شرم ناله ام مانند شمع
شعـــله، آوازیســـت آیینه منقـــارهـــا

شرح و تحلیل بیت :

این شعر اگر چه از لحاظ عبارت رنگ مجازی داشته و عاشقانه مینماید ولی در حقیقت این بیت یکی از آن اشعار تصوفی حضرت ابوالمعانی بیدل (رح) میباشد که آنرا به مجاز تعبیر وتفسیر نمودن از آداب دور است.

بناءبر این وقتیکه بیت مورد نظر علماء مورد بررسی قرار داده شود از سیاق کلام چنین بر میآید که در شعر مذکور علم بیان دخل داشته و مصطلحات آن از قبیل تشبیه و استعاره در عبارت مد نظر گرفته شده برای اینکه بیت مطلع درست تحلیل شده باشد لازم است اولاً جنبهء ادبی شعر مورد بحث قرار داده شود و سپس به تحلیل تصوفی آن پرداخته شود. باید دانست که علم بیان مشتمل است بر تشبیه، کنایه استعاره و مجاز در تشبیه چند چیز قابل ملاحظه است و آن عبارتست از مشبه - مشبه به - وجه شبه و حضرت ابوالمعانی در شعر فوق همین صنایع ادبی را به کار برده و ناله خود را به شمع تشبیه نموده و همچنین با بکار بردن استعاره و کنایه عشاق را به عندلیبان نسبت داده است. علت این تشبیه اینست که چون عندلیب بامنقار ناله سر میدهد و منقار عندلیب با شعلهء شمع هم از لحاظ شکل ظاهری و هم از نگاه شعله نوایی تشابهء خاص با هم دارد بناءً ناله خود را به شمع که شکل منقار را دارد تشبیه نموده است و در این صورت نالهء ابوالمعانی و شعلهء شمع مشبه به قرار گرفته است. البته کلمهء مانند ادات تشبیه میباشد حالا باید مهم ترین قسمت این تشبیه را که وجه شبه است معلوم نمود تا تحلیل مناسب در مورد به عمل آورده شود. تا جاییکه قراین حکم میکند وجه شبه در این بیت نالهء خاموشانه یا به عبارت دیگر سکوت و استقامت است. زیرا شمع ازلحاظ شکل مانند منقار است ولی ناله آن به گوش نمی رسد به عبارت دیگر شمع در حال سوز و گداز است اما صدا بلند نمي كند یعنی آواز او شعله است نه صدا. پس با این توجیه وجه شبه شامل مشبه به میگردد. اما قرار قاعدهء ادبی باید وجه شبه. مشبه را نیز دربربگیرد زیرا اگر مشبه و مشبه به هر دورا احتوا نکند وجه شبه درست نیست. طوریکه ملاحظه میشود این

وجه شبه شامل مشبه نیز میباشد چه ابوالمعانی نیز طرفدار نالهء بلند کردن نیست بلکه از سکوت و پایه داری جانبداری میکند هرگاه در آثار منظوم این عارف بزرگ نظر اندازی شود به صدها مثال به تأیید این ادعا پیدا میشود. ایشان همواره تأکید میفرمایند که ناله نباید بلند شود تا اسرار معرفت افشا نگردد و سمعت و ریا در آن وارد نشود و همچنان ناله از بی طاقتی سرچشمه میگیرد و شکوه بشمار میآید. بناءً ناله کردن خلاف مشرب و روش ابوالمعانی و سایر کملای تصوف است. اینك بنا به تأیید این مطلب چند شعری طور مثال آورده میشود. حضرت ابوالمعانی میفرمایند :

در نالهء خامش نفسان مصلحتی نیست
ای صافـی مطلب نفـسی زنگ برون آ

در این بیت ابوالمعانی ناله را مناسب حال عرفای منتهی ندانسته و تأکید میکند که زنگار جلوه گر شو و حال خود را مستور دار. زیرا در ناله کردن پوشاندن حال میسر نیست در جای دیگر چنین میفرمایند که :

نفس در دل گره کردم بناموس وفـا ورنه
کلید نالهء چندین نیستان بود در دستم

درین بیت بازهم ناله را به پاس ناموس وفا محکوم میکند و نالهء خود را در دل گره مینماید. در شعر دیگر بتأیید این مطلب چنین ارشاد میفرمایند :

یا دو عالم اضطراب اظهار مطلب خامشیست
صد جرس دل دارم امـا نیست امکـان ناله ام
از شکســت شیشــهء دل آنقـدر غمگین نیم
درد آن دارم که خواهد شد پریشــان ناله ام

چون شکست شیشهء دل صدا و نالهء بلند ندارد بناءً ابوالمعانی از شکست شیشهء دل غمگین نیست اما غم آنرا دارد که مبادا ناله بلند شود و اسرار فاش گردد از این قبیل امثله در آثار حضرت ابوالمعانی زیاد به نظر میرسد و این خود میرساند که ابوالمعانی بیدل طرفدار صدا بلند کردن و ناله نیست بلکه پایه داري و خاموشی را در مورد ترجیح میدهد. پس چون مشبه و مشبه به هر دو را در بر میگیرد و تشبیه (من کل الوجوه) بهم میرسد. حالا که وجه شبه بیت معلوم گردید نتیجه گیری و تحلیل بیت به آسانی میسر میشود.

طوریکه قبلاً تذکر داده شد عندلیبان کنایه از عرفایی است که مشرب عشق را دارند و چون عندلیب هم عاشق گل است. بناءً این عشاق به عندلیب نسبت داده شدند. از آنجا که عندلیب با منقار ناله میکند لهذا ابوالمعانی وسیلهء ناله خود را به شعلهء شمع تشبیه نمود و چنین وانمود کرد که نالهء من مانند شعلهء شمع است که نالهء بی صدا دارد و از آن آواز متصاعد نمی گردد. پس بادر نظر داشت شرح فوق وقتیکه بیت مورد نظر مورد تفسیر و تحلیل قرار داده شود چنین نتیجه گرفته میشود که هنگامیکه عشاق وضع مرا مشاهده نمودند یعنی وسیله نالهء من که شعلهء شمع است در آیینه دید آنها منعکس گردید آنها نیز از آن تأسی نمودند و شرم داشتند که صدا بلند نموده و ناله کنند. چه آیینه چیزیست که تمثال در آن منعکس میگردد. بناءً شعله آواز در آیینه منقار عشاق انعکاس نمود و چون شعلهء آواز صدا ندارد لهذا عشاق نیز این روش خاموشانه را بر گزیدند و از ناله کردن خاموش گردیدند.

حاصل بیت اینکه ابوالمعانی ناله کردن را در سیر و سلوك عاشقانهء خویش به عللی که در فوق ذکر شد محکوم میکند و پیروان خود را به نالهء خاموشانه مانند شمع دعوت میفرماید در پایان یکی از احادیث نبوی صلعم را که با این مبحث مناسبت کامل دارد ذکر نموده و به بحث خاتمه داده میشود.

قال النبی (ص) : من عشق وکتم ومات فقدمات شهیدا. والسلام

ترجمه : کسیکه عاشق شود و آنرا کتمان کند و بمیرد شهید می میرد.



تا پری بعرض آمد موج شیشه عریان شد
پیرهـــن زبس بالید دهـر یوسفـستان شد

فرهنگ لغات و اصطلاحات

پری : کنایه از عشق و محبت است و به معنی شراب نیز میآید.
شیشه : کالبد انسان است.

پیرهن : دو وجه دارد یکی آنکه تن را می پوشاند. بناءً حجاب گفته میشود. دیگر اینکه مراد از پیراهن همان پیراهن یوسف علیه السلام است که بوی آنرا یعقوب علیه السلام شنید و آنرا دلیل برای وجود یوسف (ع) گرفت. پیراهن وجه دیگری هم دارد که وقتی پیراهن یوسف (ع) را بر روی یعقوب (ع) مالیدند بینایی خود را باز یافت و قرآن کریم برین قصه گواه است.

یوسف : یکی از انبیاء بنی اسرائیل است که از لحاظ وجاهت ممتاز بود و زلیخا زن عزیز مصر عاشق وی بود. و در حین حال پدرش حضرت یعقوب نیز عشق و محبت خاصی به یوسف علیله السلام داشت.

و اما تحلیل بیت

حق تعالی جلت عظمته وقتیکه انسان را برای معرفت بر گزید عشق و محبت را در نهاد و خلقت انسان به ودیعه گذاشت. این عشق و محبت نظر به استعداد شخصی بیرون تراوید و در معرض ظهور قرار گرفت. یعنی یك عده به سوی حقیقت گرائید و عدهء کثیر دیگر به طرف مجاز رهسپار گردید. آنانیکه نظر به جوهر فطری عشق حقیقی داشتند به طرف حقیقت شتافتند ترك علایق بی ثبات دنیوی گفتند و یکتا پرستی را اختیار نمودند و کسانیکه از لحاظ فطرت ضعیف بودند محبت دنیا را قبول کردند به تعلقات دنیوی توسل نمودند و محبت را در راه باطل یعنی عشق مقام، ثروت، اولاد و هزارها تعلق دیگر متوجه گردانیدند این طایفه به زرق و برق دنیا گرفتار آمدند و بصیرت را از دست دادند و حقیقت را ندیدند که اگر این عشق و علاقه را به سوی حقیقت متوجه میگردانیدند کار تمام بوده بهرصورت انگیزهء عشق محبت خواه به شکل حقیقی و خواه به صورت مجازی کائنات را پر

کرد که ابوالمعانی آنرا به این صورت عبارت کرده و میگوید که دهر یوسفستان شد یعنی تمام عالم محل عشق و محبت قرار گرفت چه عشق حقیقی و چه عشق مجازی. اما اگر در مورد دقت به کار برده شود این طرز تحلیل مشکلاتی را به بار میآورد و پیچیده گی های در این سیاق رونما میگردد، به این معنی که اگر تمام دهر را یوسفستان بدانیم عارف و عامی و مومن و کافر خاص و عام باید درین شامل باشد پس موضـــوع یعقوب (ع) و پیرهن حضرت یوسف (ع) به این تعبیر چه نوع تطبیق و تلفیق بهم میرساند زیرا استناد ابوالمعانی بیوسفستان شدن دهر مربوط به قصهء قرآنی حضرت یعقوب علیه السلام است که این خود با عشق های مجازی مومن و کافر تطابق بهم نمی رساند. هرگاه عشق حضرت یعقوب (ع) را به پسرش حضرت یوسف (ع) مجازی بدانیم و آنرا حجاب بشماریم آدابی که عرفا در برابر انبیاء کرام دارند چه میشود. و اگر محبت حضرت یعقوب (ع) را عشق حقیقی بدانیم نیز درست نمیآید زیرا عشق حقیقی به ذات یکتا میباشد و پس نه به پسر و نه به دیگر اشخاص بناءً علیه به جز اینکه موضوع را در قالب تصوف بریزیم و مقامی را در تصوف برای این مرام که آنهم منطبق با شان پیغمبری چون یعقوب علیه السلام باشد سراغ نماییم دیگر چارهء متصور نیست. به نظر بنده حضرت یعقوب (ع) حینیکه به عشق پسرش یوسف (ع) گرفتار بود در مقام وحدت بود چه در این مقام عارف در حین کثرت دامن وحدت را بدست دارد و در حال وحدت دچار کثرت میباشد. پس حضرت یعقوب (ع) به گمان غالب در همین مقام بود و در معرض ابتلاي خداوندی قرار داشت پس در اینصورت تحلیل بیت چنین میشود که خداوند عالم عشق و محبت را در نهاد انسان خلق کرد و این به صورت حقیقت و مجاز در معرض ظهور رسید و هر قدر که پیراهن یا حجاب بالید یعنی زیاد شد تمام عالم حکم یوسفستان را پیدا کرد یعنی تنـــها عشق و محبت منحصر به حضرت یعقوب (ع) و پسرش حضرت یوسف (ع) نبود بلکه این انگیزه به صورت عام عرض ظهور نمود و در راه حقیقت و مجاز در معرض تطبیق گذاشته شد.



به یاد محفل نازش سحر خیز است اجزایم
تبسم تا کجاها چیده باشد دستگـــاه آنجا

از سیاق این بیت چنین استنباط میشود که عاشق دور از محفل ناز معشوق خویش قرار داشته یعنی از وصل به هجر ساخته و این حالت را نیز مغتنم دانسته و از یاد حضور معشوق هم فیض ها مانند سحر کسب نموده است. بناءً این عاشق حالت خود را که عبارت از دوری معشوق است با وصل معشوق مقایسه کرده و میگوید که من در حالیکه در هجر بسر میبرم آنقدر فیض یاب شده ام که یاد محفل ناز او اجزای وجود مرا به بلندی فیض سحر رسانیده است پس هرگاه در حضور معشوق قرار بگیرم یا به عبارت دیگر مورد التفات او واقع شوم تبسم او دستگاه قدر و منزلت مرا به چه اندازه بلند خواهد برد.

بلی ابوالمعانی که از زمرهء عشاق طایفه عرفاست با عشق و علاقهء که به حضرت باریتعالی دارد در این حالت مصروف ذکر یا یاد خداوند است و این ذکر حق او را بلکه تمام اجزای وجود او را به خود مشغول ساخته و آنرا به بلندی رتبهء سحر رسانیده است وهمچنانیکه سحر منبع فیض است وی نیز خود را مانند سحر فیض یاب میداند و در این حالت به فکر آنست که اینهمه یاد کردنها که دور از بزم وصل است به پایان رسد و وی خود را در بزم حضور باریاب ببیند و مورد لطف وعنایت معشوق حقیقی واقع گردد. تا در آن صورت رتبه ومنزلت وی از فیض سحر نیز بلند رفته و درجات رفیعی را حایز گردد. این هم قابل تذکر است که عرفا در دنیا محض پرتو ها و جلوه ها را مشاهده میکنند و رویت حق تعالی برای هیچ کس در دنیا میسر نیست زیرا وعدهء دیدار در آخرت داده شده.



اگـــر عشق بتان کفر است بیدل
کسی جز کـــافر ایمـــانی ندارد

فرهنگ اصطلاحات :

عشق : محبت و دوستی مفرط را گویند وعشق بتان در اصطلاح صوفیه کنایه از عشق مجازی‌است.

کفر : ضد ایمان و به معنی ضلالت و گمراهیست.

تحلیل بیت :

تا جائیکه از آثار صوفیه معلوم میشود عشق بر دو قسم است، یکی عشق مجازی و دیگر عشق حقیقی. عشق مجازی آنست که صوفی در بدو امر به زیبائیهای قدرت علاقمند شده و در برابر حسن و جمال دل می بازد بالاثر دچار سوز و گداز میشود و همین طریق را راه رسیدن به حقیقت تشخیص میدهد. البته این دلباختگان مجازی تمسکی هم دارند که آن عبارت از حدیثی است که حضرت فرموده : المجاز قنطره الحقیقت .یعني عشق مجاززینه است براي حقیقت . لهذا با این تمسك صوفیان عشق مشرب اولاء خود رابه عشق مجازمصروف میسازند وپس ازمشق یك سلسله ریاضت ها و سوزو گداز ها دل خود را مصفا میگردانند وهمینکه براي وصول به حقیقت مستعد گردیدند اززینه مجاز عبورمیکنند و بسوي حقیقت مي شتابند. چه آنها معتقدند که حسن و جمال پرتو تجلیات الهیست که در وجود انسان منعکس میگردد واینها آنرا با کمال طهارت و پاکي مشاهده میکنند والبته پس از تزکیهء نفس آنرا ترك گفته وبطرف حقیقت توجه خود را معطوف میگردانند. اما طایفه اززهاد خشك مخالف عشق مجازي بوده واین روش را عمل ناجایز ودور ازشرع دانسته وگرفتار آنرا ذندیق وکافر میدانند. چون ابوالمعانی از طرفداران عشق است فلهذا تعریض اهل زهد راکه برعشاق دارند رد میکند و میفرماید که اگر عشق مجازي کفر باشد پس بجز ازکافر هیچ کس ایمانی نخواهد داشت چه عاشقان مجازي سالکان راه حقیقت اند وبه همین وسیله میخواهند بدریافت حقیقت نایل گردند. پس کسانیکه درراه حقیقت پویا باشند اطلاق کفر چه سان برآنها واردشده میتواند وچون آنها طالب حقیقت اند. بناءً مجازشان نیز همین

ایمان است. پس بر چنین طالب حقیقت که در زینهء مجاز قرار دارد تعریض نمودن و آنرا کافر خواندن درست نیست و در حقیقت اگر ایمانی دارد همین عاشق ثابت قدم دارد.

حاصل اینکه عشق مجاز به عقیده ابوالمعانی کفر نیست. این عبارت غالباً برای رفع اعتراض زهاد است والله اعلم.



در جهان بی نیازی فرق عین و غیر نیست
عمرها شد خـــالق عالم خــــلایق می شود

تحلیل بیت :

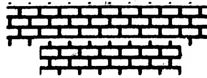
یکی از صفات باری تعالی جلت عظمته بی نیازیست که هرگاه این صفت مورد تحقیق قرار داده شود جامعیتی را به خود میگیرد و صفات متعددی را از قبیل صمدیت، غنا و عدل را احتوا میکند، به این معنی که ذات بی نیاز به هیچ موجودی ضرورت و احتیاج ندارد لهذا ذات وی از تمام عالمیان غنی میباشد، همین طور از هیچ کس و هیچ چیز پروایی ندارد بناءً صمدیت او تعالی ثابت میگردد، همچنین عدالت او سبحانه و تعالی شامل همهء موجودات مخصوصاً انسان ها اعم از مومن و کافر است، پس صفت بی نیازی شامل صمدیت و غنا و عدل میباشد. روی این توضیح ذات بی نیاز برای همهء مخلوقات خصوصاً انسانها فرق و امتیازی قابل نیست و فرق اینکه آن عین است و این غیر در نزد او وجود ندارد. به عبارت دیگر ازافضال و اکرام الهی که عبارت از حیات رزق و قدرت و غیره میباشد همه کس برخوردار است و خداوند بی نیاز اکرام خود را از هیچ موجودی دریغ نمی فرماید و این طور نیست که برای مسلمان روزی بیشتر عطا کند و برای کافر کمتر یا برای صلحاً عمر اضافه تر عنایت فرماید و برای اشقیاء کمتر چه این فرق ها و امتیاز ها در آن بارگاه موجود نیست و پروای قوی را در مقابل ضعیف و نیک را در برابر بد و شریف را در برابر رزیل ندارد. راویان فقه حدیث آورده اند که در عهد حضرت سلیمان خشك سالی بوجود آمد و مردم مضطر گردیدند و به سلیمان (ع) استغاثه کردند، حضرت سلیمان با چند تن برای دعا و طلب آب به صحرا برآمد، در این حالت از طرف بی نیاز به وی وحی نازل گردید که به منزل خود برگرد، زیرا ما را بدعای تو احتیاجی نیست مورچهء از مورچگان ما لحظهء قبل از ما طلب آب نموده و ما دعای او را پذیرفته ایم. همینکه سلیمان بازگشت نمود باران نازل گردید و مردم از تکلیف رهایی یافتند. از این حکایت میتوان به بی نیازی الله تعالی پی برد که یك پیغمبر صاحب شکوه و جلال را در برابر یك مورچهء ضعیف امتیاز نمیدهد.

بنابر این ابوالمعانی میفرماید که در بارگاه بی نیازی خداوند فرق عین و غیر و خاص و

عام نیست بلکه از زمان خلقت تا حال که عمرها میگذرد خالق عالم در کار خلایق است و عمر و روزی و سایر نعمای خود را برای همه میرساند و کارسازی بندگان را به ذمه دارد.

اینکه میفرماید که خالق عالم خلایق میشود، یعنی در کار خلایق میشود و اشکال بیت هم همین است که چگونه خالق خلایق میشود. وقتیکه این عبارت چنین تحلیل شود که خالق در کار خلایق میشود اشکال موضوع مرفوع میگردد. وگرنه چه ممکن است که حق خلق و خلق حق گردد.

چه ممکن است که حق خلق و خلق حق گردد
نه آن قـــدیم تـــواند شد و نه این حادث



اگر ز ملك عدم تا وجود فهم کماری
بجز کـــلام توبیدل دگر کلام نباشد

فرهنگ لغات و اصطلاحات :

عدم : ضد وجود است و به معنی فنا و نیستی میباشد. اما در نزد عرفا عدم هم جهانی دارد بر عکس فلاسفه که عدم را نیستی مطلق میدانند.

کلام : در اینجا مراد از عبارت شعریست.

تحلیل بیت :

در تحلیل این بیت صاحب نظران و سخن سرایان عقاید و نظرات متفاوتی دارند، بطوریکه بعضی آنرا به یك صورت تأویل میکنند و برخی به صورت دیگری تعبیر و توجیه مینمایند، و از طرف دیگر منتقدان این بیت را مبالغه و اغراق دانسته و از آن خود ستایی استخراج میکنند در حالیکه هیچ کدام این نظرات صائب نیست بلکه قدر مسلم این است که این شعر از حال ومقام گوینده، آن یعنی ابوالمعانی سرچشمه گرفته و در این بیت رموز تصوفی مندرج است هرگاه این سخن با اصول تصوف تلفیق داده شود از آن چنین برمیآید که ابوالمعانی در این حالت دچار اتصال یا جمع بوده و از مقام وحدت سخن گفته است، یعنی از زبان او حرفی به میان آورده و کلام او را برهمهء کلام ها مرجع دانسته است. چنانکه :

"بیدل از زبان اوست این منی که من دارم" مؤید این ادعاست پس ابوالمعانی در اینجا از مقام خود که آنرا در تصوف جمع یا اتصال میگویند خبر داده است، لهذا این شعر در تصوف مقبول است و اعتراضی بر آن وارد شده نمی تواند. هرگاه بیت مورد نظر از لحاظ مجاز مورد تحلیل قرار داده شود توجیه دیگری از آن استنباط میشود که اینك توضیح داده میشود.

طوریکه دیده میشود ابوالمعانی در این شعر سخن از کلام به میان آورده است و مراد شان از کلام، کلام شعریست نه سایر کلام ها. زیرا اگر چنین نباشد باور کردن این ادعا غیر ممکن است، چه همه میدانند که بزرگ ترین و بلیغ ترین کلام ها کلام الهی و پس از آن احادیث نبوی (ص) است. لهذا چگونه شده میتواند که ابوالمعانی این عارف آگاه کلام خود را بر قرآن مجید و احادیث که همه آن کلام گفته میشود دیده و دانسته ترجیع بدهد نعوذ باالله. من

شرور انفسنا. پس معلوم است که ابوالمعانی با همه اعتقاد و آدابی که به معتقدات دارد چنین ادعایی نمی نماید، در موقعیکه عارف در حال سکر و مستی و مقام فنا فی اللهی باشد. در این حال هرچه بگویند، حتی اگر اناالحق نیز بگویند معذور اند. بناءً ثابت است مراد ابوالمعانی از ذکر کلام، عبارت شعریست آنهم شعر دری، زیرا اشعار وی همه بزبان دریست و وقتیکه به این تعبیر قناعت حاصل گردد ترجمهء بیت چنین میشود که : ای بیدل اگر از ملك عدم تا ملك وجود فهم خود را به کار اندازی در شعر فارسی با کلام تو هیچ کلامی همسری کرده نتوانسته و با آن مساوی شده نمی تواند، یعنی کلام تو بر سایر کلام ها مرجع است، با این توجیه میتوان اعتراضی را که منتقدان بر این بیت دارند رفع نمود، چه هرکس به سخن یعنی کلام شعری دری اشنایی کامل داشته و منصف هم باشد باید اذعان کند که از آغاز تا این دم مثل کلام حضرت بیدل سخنی بوجود نیآمده و شعری به این پختگی و این کیف و کم هرگز سروده نشده است. زیرا فطرت بیدل همان آیینه معجزه نماست.

فطرت بیدل همان آیینهء معجز نماست
هر سخن کز خامه اش میجوشد الهامست و بس

قطعه

حال عالی نسبتان از فطرت ادنی مپرس
پر زمنگیر است خاك از عالم بالا مپرس
محرمان حال هم در بزم حال آسوده اند
زین امل فرسوده طبعان هوس پیما مپرس
آشنایان حقیقت از جهان بیگانه اند
وحشت احوال مجنون دیدی از لیلا مپرس
فکر شوتاپابی از بیرنگی معنی نشان
از نگه غیر از سراغ رنگ صورت ها مپرس

تحلیل دیگر بیت آنست که عرفا در مقام وحدت از زبان او تعالی سخن میگویند و خود را نمی بینند. بناءً علیه ابوالمعانی کلام او تعالی را بر همه کلام ها مرجع میداند و نه کلام خود را این بود دو تحلیلی که در مورد بیت مطرح به عرض رسید تا حقیقت مسأله چه باشد.

عام است ذکر عشاق در معبد خیالش
گـــر برهمـــن نباشـــد بت رام رام دارد

فرهنگ اصطلاحات :

عام : ضد خاص و به معنی دهنده است برای همه.

ذکر : به معنی یاد آوری و به اصطلاح عرفا یاد خداوند را ذکر گویند.

عشاق : جمع عاشق و در اینجا مراد ازمخلوقات است. زیرا همهء مخلوقات به خالق یکتا علاقه و محبت دارند.

معبد : جای عبادت را میگویند.

برهمن : پیشوای هنود است.

بت : معبود باطلیست معتقد اهل هنود که آنرا از سنگ یا فلزی میسازند.

رام : کلمهء اصطلاحی و مذهبی اهل هنود است که در برابر معبود استعمال میکنند.

تحلیل بیت :

باید دانست که علمای اسلام اعم از فقها، متکلمین، محدثین و غیره در مورد اینکه آیا اسماء الهی توقیفی است و یا قیامی اختلاف نظر دارند، یعنی برخی اسماء باریتعالی را توقیفی دانسته و بعضی آنرا غیر توقیفی می پندارند. اشاعره اسماء الهی را توقیفی دانسته و میگویند که جایز نیست، خدایتعالی را به اسماء و صفاتی یاد کنند که در شرع وارد نشده است، همچنین حجت الاسلام محمد غزالی در این باره میگوید که اسماء ذات توقیفی است و اسماء صفات قیاسی. اما طایفهء صوفیه به این عقیده اند اگر تسمیه در مورد دعا و ذکر و تحمید و تنزیه و غیره باشد جایزاست به شرطیکه خدا را به اوصافی بخوانند که بدان موصوف است و مخالف منع صریح نباشد. مثلاً در فارسی حضرت باریتعالی را خدا، یزدان، پرودگار، ایزد وغیره می نامند واین به اثر اختلاف زبانست و اکثر از عرفای بزرگ اسلام باریتعالی را به همین اسماء یاد کرده اند. چون به حکم حدیث نبوی صلعم اسماء الهی از حد و عد بیرون است، بناءً صوفیه بنام های مختلف به ذکر باریتعالی می پردازند و او را یاد میکنند و تخصیصی در مورد قایل نیستند. بنابر همین تمسك ابوالمعانی اشاره به

عدم توقیفی بودن اسماء نموده و ذکر مخلوقات را در معبد خیال عام تلقی میکند. اینکه چرا معبد خیال میگوید دلیل آنست که چون رویت باری تعالی در دنیا میسر نیست، بناءً باید ذکر او تعالی را در معبد خیال به جا آورد. تا اینجا پیش گفتاری بود در مورد مصرع اول بیت و اینك توضیح دیگری در بارهء مصرع ثانی لازمیست و آن اینکه برهمن رهبر و پیشوای فرقهء بت پرستان هنود را میگویند و این برهمنان بت را معبود خود دانسته و در موقع نیایش در مقابل آنها کلمهء رام رام را استعمال میکنند که این کلمه به اصطلاح آنها یك نوع ذکر و یاد آوری میباشد. اما اشکال مسأله در اینجاست که استعمال کلمهء رام رام از طرف برهمن صورت میگیرد نه از طرف بت. پس هرگاه در مورد تفکر عمیق به کار برده شود اشکال موضوع مرفوع میگردد. به این معنی که نظر به معتقدات دین اسلام تمام موجودات اعم از ذیروح و جماد تسبیح باریتعالی را به جا می آورند. خواه این موجودات در زمین قرار داشته باشند و خواه در آسمان لهذا با این توجیه معنی بیت چنین میشود که ذکر الهی از طرف موجودات و مخلوقات در عبادتگاه خیال او عام است یعنی تخصیص و توقیف عبارت شرط نیست و هم ذکر او تعالی منحصر به موجودات زنده نبوده بلکه جمادات نیز تسبیح میگویند و او را یاد میکنند برهمن به معبود خود که بت است رام رام را به کار می برد همهء مخلوقات به عبادات مختلف ذکر او تعالی را به جا می آورد منتهی با تغییر عبارت یعنی به کلمهء رام رام. دلیل اینکه جمادات و قاطبهء موجودات، خالق یگانه را تسبح میگوید مصداق همان آیهء کریمه (یسبح لله ما فی السموات ومافی الارض.) است. پس حاصل بیت اینکه به عقیده ابوالمعانی ذکر الهی عام است و تخصیص عبارت شرط نمی باشد بلکه بهر عبارتی که مراد ذکر ذات یکتا باشد جایز است و دیگر اینکه ذکر او تعالی منحصر به انسان یا ذیروح نیست بلکه تمام موجودات ولو جماد هم باشد تسبیح الهی را به جا میآورد. هر کس به زبانی صفت و حمدیه خداوند را میگوید.

هرکس به زبانی صفت حمد تو گوید
ساقی به می و ساغرو مطرب به ترانه

به تأیید مطلب اینك بیت دیگر ابوالمعانی که فرموده اند :

از معنی دعای بت و برهمن مپرس
این رام رام نیست همان الله الله است

صد شکر که چون صبح نگردیم فضولی
با ما نفسی بود که بر آیینه کم زد

فرهنگ لغات و اصطلاحات :

فضولی : به معنی اضافه روی و از حد تجاوز کردن را گویند.

آیینه : در اینجا مراد از دل است.

تحلیل و تفسیر بیت :

این بیت که یکی از سجایای عالی عرفا و صاحبدلان را احتوا میکند با کمال پختگی درقالب شعر و ادب در آورده شده و قواعد علم بیان در عبارت آن به ملاحظه میرسد، یعنی در بیت فوق تشبیه به کار برده شده و دارای مشبه و مشبه به وادات تشبیه میباشد و وجه شبه آن نیز تا جاییکه از سیاق کلام بر میآید باید مکدر ساختن باشد، زیرا وقتیکه آیینه در برابر نفس قرار داده شود صفحهء آیینه مغشوش ومکدر میگردد و به اصطلاح خیره میشود.

هرگاه بر روی سیاق کلام در مبحث وارد شویم از بیت فوق چنین معنی استخراج میگردد که صد شکر که ما (یعنی طایفه عرفا) مثل صبح فضولی نکریم، زیرا نفس ما آیینه ها را مکدر نمی سازد و آنکه آیینه را مکدر میسازد نفس صبح است، در اینجا ابوالمعانی نفس خود را بر نفس صبح ترجیح میدهد و آنرا از مکدر ساختن آیینه ها بر حذر میدارد. آئینه در اینجا مراد از دل است و روش عرفا آنست که آیینه دلها را به هیچ وجه مکدر نسازد اینکه ابوالمعانی نفس خود را به دم صبح یا نفس صبح تشبیه نموده و نفس صبح را با بکار بردن فضولی یعنی اضافه روی سبب تکدر آیینه ها تشخیص داده است قابل تعمق است چه وجه شبه قاعدتاً باید شامل مشبه و مشبه به باشد و هردو طرف تشبیه را احتوا کند.

وقتیکه اندك غور به عمل آید فهمیده میشود که صبح اولاً به صورت یك خط افقی میدمد که انرا دم صبح یا نفس صبح میگویند، و بعداً این نور تجاوز میکند ومنتشر میگردد و وقتی که نور توسعه یافت و ظلمت از بین رفت آیینه کواکب که تا آنوقت میدرخشید خیره میشود و تحت الشعاع قرار میگیرد. این است که ابوالمعا... از این رویداد با نازکخیالی مضمون شعری بهم رسانیده و روش صفا و مسلك عرفان را که عدم تکدر آیینه هاست افاده میفرماید و نفس صبح را به فضولی متهم میسازد.

حاصل بیت اینکه صاحبان نفس نباید آیینه ها را مکدر سازند یعنی سبب تکدر خاطر دلها گردد. رمز تحلیل در این بیت در پیدا نمودن وجه شبه است.

نه دنیا عبـرت آموزم نه عقبیٰ حسرت اندوزم
به هیـــچ آتش نمی سوزم سپند مجـمرعـشــقم

فرهنگ اصطلاحات :

دنیا : محل دو روزه زندگانی و عقبی روز آخرت و مقام پایندگی را گویند.
عبرت : تجربه حاصل کردن و انتباه گرفتن است.
حسرت : آرزوی چیزی را داشتن و به آن علاقه مند بودن را میگویند.
آتش : درینجا کنایه از تأثر و تألم است.
مجمر : اسم ظرف و جاییکه در آن آتش را جمع میکنند در گذشته معمول بود که سپند را در مجمری افگندند و آنرا می سوختاندند.

تحلیل و تفسیر بیت :

طایفهء عرفا که بیش از همه چیز عشق و محبت الهی در دل شان جاگزین است در زندگی مستعار دنیا به امور دنیوی و اعتبارات جهان وقعی نگذاشته و تمام افکار شان منحصر و معطوف به عشق و علاقهء است که آنها به ذات احدیت دارند حتی به عقبی و روز رستا خیز که نتایج اعمال در آنجا در معرض قضاوت گذاشته میشود و با بندگان محاسبه به عمل میآیدنیز اعتنایی نمی کنند. این طایفه به بهشت حور و قصوران چشم ندوخته و محض رضا و وصال معشوق برین را مد نظر دارند و بس. از همین جهت است که عرفا طالب دنیا را مؤنث و طالب عقبی را مخنث و طالب مولی را مذکر میدانند. بنابر این ابوالمعانی در بیت فوق به این روش اشاره نمـوده و میفرماید کـه دنیا و امور متعلق به آن برای من عبرت نمی آموزد همچنین عقبی با همه تعلقات آن حسـرتی برای من عاید نمی کند، زیرا سپـند مجمر عشق هستم و سپند عشق در آتش حـسرت دنیا و عقبی نمیسوزد. در اینجا ابوالمعانی روش اهل دنیا واهل عقبی را محکوم میکند و ضمناً مسلك عرفا جز خداوند مطلبی ندارند. و از این عـبارت معلـوم میشود که ابوالمعاني از زمرهء طالبان مولاست که به دنیا و عقبی اعتنـــایی ندارد. هرگـــاه در آثار عــرفای کـمل نظر اندازی شود

نظرات آنها نیز از همین قرار است، چنانکه بزرگ ترین صوفی کامل و مکمل حضرت خواجه عبدالله انصاری (رح) پیر هرات نیز در این مورد چنین فرموده اند :

طالب دنیا رنجور است و طالب عقبی مزدور است و طالب مولا منصور است. و در جایی دیگر فرموده که :

ای طالب دنیا تو یکی رنجوری　　عقبی طلبی تو از حقیقت دوری

مولا طلب که داغ مولا داری　　اندر دو جهان مظفر و منصوری

ابوالمعانی در بیت دیگر خود نیز چنین میفرماید که :

نه دنیا حسرت اندیشم نه عقبایست در پیشم

مقیم حیرت خویشم از این پس کوچه ها دورم

نا گفته نماند که تمسك این طایفه در این مورد یکی از احادیث نبوی صلعم است که فرمود اند : الدنیا حرام علی اهل الاخره و الاخره حرام علی اهل الدنیا و هما حرامان علی اهل الله. یعنی دنیا حرام است بر اهل آخرت و آخرت حرام است بر اهـــل دنیا و هر دوی آن حرام است بر اهل الله.



اسـیم بی مسمـــی دیگـــر چه وانمـــاییم
در چشمه سار تحقیق آبی که نیست ماییم

فرهنگ اصطلاحات :

اسم : نام موجودی را گویند که بر آن از طرف واضعین لغت گذاشته شده میباشد مثل انسان و حیوان و غیره.

مسمی : موجودی است که بر آن نامی گذاشته اند.

چشمه سار تحقیق : کنایه از شناخت و معرفت حق تعالی میباشد.

تحلیل بیت :

در برخی ازمباحث پیش، عقاید و نظرات وحدت الوجودیان در مورد وجود مفصل تر توضیح شده، اینک با این ارتباط به این مبحث مختصراً تکرار میشود که وحدت الوجودی ها به یك وجود که آن مراد از ذات واجب الوجود است قایل بوده و برای سایر موجودات قایل به وجود آنها نیستند و وجود موجودات را ظلی و وهمی میدانند ولی منشأ تحقیقی برای آن قایل اند که آن ذات باریتعالی میباشد. صوفیه وجودی بنا بر داشتن همین عقیده برای انسان نیز محض اسمی قایل است و بس. بنابر این ابوالمعانی به همین عقیده اشاره نموده و وی نیز انسان را اسم بی مسمی میداند ولی با همه بی مقداری که انسان دارد آنرا وسیلهء معرفت خداوند بلکه سبب آشکارا شدن او تعالی میداند و انسان را به آب کمی که در چشمه سار تحقیق موجود است نسبت میدهد. هرگاه در روایات ثقه و اخبار معتبر نظر اندازی شود دیده میشود که خداوند در یکی از احادیث قدسی فرموده که من گنجی مخفی بودم و خلق را که شالوده، آن انسان است برای شناخت و معرفت خود خلق کردم. پس با این تمسك انسان سبب آشکارا شدن و وسیلهء معرفت حق تعالی قرار گرفت. بناءً ابوالمعانی میفرماید که : ما تنها اسم داریم و مسمی نداریم. و با این همه بیمقداری سبب ظهور و وسیله معرفت الهی نیز میباشیم. اما جای حیرت این است که این وسیلهء معرفت و تحقیق باید اثری میداشت و مثلیکه آب بروجود چشمه سار دلالت میکند ما نیز وجودی میداشتیم تا سبب این تحقیق بزرگ شده میتوانستیم. ولی چون ما وجودی نداریم یا به عبارت دیگر تناسبی در بین انسان

و او تعالی موجود نیست. لهذا اسمی هستیم بدون مسمی و آبی که در چشمه سار تحقیق نیست یعنی کم است ماهستیم. اینکه میفرماید که «آبی که نیست» توجیهی دارد و آن اینکه چیزکم و نا چیز را به حکم نیست میداند طور مثال آفتاب و ذره، بحر و قطره، کوه و کاه را میتوان شاهد مدعا آورد یعنی ذره در مقابل آفتاب و قطره در مقابل بحر و کاه در برابر کوه از لحاظ بی مناسبتی اظهار وجود کرده نمی تواند، در حالیکه وجود دارندچون انسان نیز در برابر عظمت ذات واجب الوجود محض ناچیز است. بناءً ابوالمعانی انسان را به نیست نسبت داد. حاصل اینکه با وجودیکه انسان سبب آشکارا شدن و وسیلهء معرفت الهی قرار دارد با آن در برابر عظمت او حکم ناچیز را دارد و به جز اسم مسمایی نمی توان برای او قایل شد.



دل زین خرابات دیگـر چه جوید
زد شیشه بر سنگ آمد صدا من

فرهنگ اصطلاحات :

دل : در اینجا مراد از محل تجمع امال و آرزوهاست.

خرابات : مراد از دنیا میباشد زیرا مبنای دنیا بر خرابیست.

شیشه بر سنگ زدن : عرفی است که در بین باده کشان که از سرمستی مینا را بسنگ میزنند و از آن حظ و کیف میگیرند ولی در اینجا مراد از ترک آرزوهاست.

من : در این بیت کنایه ازذات یکتا میباشد.

تحلیل و تفسیر بیت :

بیتی که در اینجا مطلع قرار داده شده در حقیقت ترجمهء یکی از احادیث قدسی است که ابوالمعانی آنرا با روش تصوف وفق داده و در معرض بیان قرار میدهد. موضوع از اینقرار است که یکی از انبیاء سلف به حضرت باری تعالی عرض کرد که : «این اطلبك؟» یعنی ترا در کجا طلب کنم؟ خداوند در جواب فرمود که : «انا عند منکسره القلوب» یعنی من در دلهای شکسته ام. بنابرین ابوالمعانی به همین کلام قدسی اشاره نموده و شکست شیشهء دل را موصل به مطلوب میداند چه عرفا در زندگی دنیا همواره در جستجوی حقیقت می باشند و وقتی به این هدف بزرگ میرسند که آرزوها و امال دنیوی را ترک گویند چون طبعاً محرومیت ها دل انسان را می شکند، بناءً همین شکست دل او را به مقصد عالی که توصل به حقیقت است فایز میگرداند.

فلهذا ابوالمعانی میفرماید که دل عارف از این خرابات دنیا دیگر چه چیز را جستجو نماید در صورتیکه عارف شیشهء دل را به سنگ زد و آرزوها را بشکست صدا آمد که من. یعنی من اینجا هستم. پس وقتیکه خداوند بزرگ با آن همه عظمت و کبریایی در دل شکستهء عارف قرار بگیرد و مراد عارف هم او تعالی و تقدس باشد، عارف دیگر چه چیز را در این خرابات دنیا جستجو نماید؟ حاصل این بیت آنکه دنیا خراباتیست که هیچ چیز ان قابل جستجو نیست و ارزشی ندارد بالمقابل مراد اصلی آنست که شخص از امال دنیوی صرف نظر

کند تا شکست دل برای وی حاصل گردد و با این روش به مطلب حقیقی برسد و از خرابه های این خرابات رستگاری حاصل نماید. این چند بیت مثنوی محیط اعظم نیز در اینجا بی مناسبت نیست :

شنیدم که شیخ زمان بایزید
شبی داشت با عشق گفت و شنید
که یارب چه آرم من بوالفضول
که یابد در آن بزم رنگ قبول
ندا آمد از حضرت ذوالجلال
که فرش است اینجا بهار کمال
ز جنس شکست آنچه پیدا شود
بر این استان قیمتش واشود



نبود نقطه از علم این کتاب غلط
شعور ناقص ما کرد انتخاب غلط

فرهنگ اصطلاحات :

کتاب : در اینجا هم مراد از کتاب الهی یعنی قرآن مجید و هم منظور آثار منظوم و منثور خودشان است.

شعور : ادراک یا عقل ناقص را گویند.

انتخاب : به معنی اقتباس یا برگزیدن چیزی از چیزی میباشد.

تحلیل و تفسیر بیت :

در مورد تحلیل این بیت اولاً باید این موضوع تحقیق شود که مراد حضرت ابوالمعانی از ذکر کلمهء «این کتاب» چیست ومنظور شان کدام کتاب است، هرگاه مراد شان از کتاب آثار منظوم و منثور خود شان باشد چنین تحلیل به میآن میآید که یك نقطه از علم کتاب من غلط نیست ولی شعورهای ناقص و کسانیکه عقل کامل ندارند از آن انتخاب و اقتباس مینمایند و در حالیکه تمام سیاق این کتاب صحیح معقول و قابل قبول است پس از این چنین کتاب اصلاً انتخاب کردن غلط است. طوریکه از سایر آثار ابوالمعانی بر میآید ایشان تمام گفته های خود را تفسیر کتاب الهی میداند، چنانیکه در جایی میفرماید که : کتاب آسمانی خواندم و این است تفسیرم حقیقت همین است که اکثر گفتار این عارف بزرگ تفسیر کلام الله مجید و ترجمهء احادیث نبوی صلعم میباشد گذشته از این ابوالمعانی ادعا مینماید که کلام وی الهام غیبی است و این بیت موید این ادعا میباشد که فرموده :

فطـــرت بیدل همان آیینهء معجـزنماست
هر سخن کز خامه اش میجوشد الهامست و بس

ازین بیانات معلوم میشود که ادعای وی کاملاً صدق است، پس در صورتیکه کلامی الهامی باشد و از بارگاه الهی بوی الهام شده باشد سهو و خطا در آن راه نمیداشته باشد که در اینصورت انتخاب کردن از چنین کتابی و برگزیدن بعضی و ترك کردن بعضی دیگر درست نیست و بلکه غلط میباشد.

خوشا بزم وفا کز خجلت اظهار نومیدی
شرر در سنگ دارد پرفشانیهای آه آنجا

تحلیل بیت :

قبل از تحلیل باید الفاظ و کلمات برجسته، شعر مطروحه را مورد بحث و گفتگو قرار داد و سپس با کمك کشف اللغات آن بیت را تحلیل نمود. فلهذا عبارت درسیاق شعربزم وفا در مرتبه، اول قراردارد و بزم وفا عبارت از عالم عرفان است. هرگاه به اصطلاحات صوفیه مراجعه شود کلمه، وفا مراد از عنایت ازلیست. و چون عنایت ازلی بیشتر شامل حال عرفا میباشد، بناءً میتوان وفا را به عرفا نسبت داد که اهل وفا و استقامت اند و در قاموس شان مأیوسی و نا امیدی وجود ندارد، زیرا عرفا در عین اینکه اهل وفا و استقامت اند اهل یقین نیز میباشند، ایشان متیقن اند که کرم الهی سرانجام کار خود را میکند و بالاخره فضل و عنایت شامل حال میگردد در صورتیکه بیگانگان معرفت از رحمت خدا مأیوس اند وچون اهل وفا و یقین نیستند زُود تغییر عقیده میدهند و یاس در دلهای شان جاگزین میشود. به همین مناسبت است که ابوالمعانی خوشا بزم وفا میگوید. یعنی بزم وفا را جای امید دانسته و اهل جفا را که بی دین ها اند محل یاس و نا امیدی میپندارد و اینگونه تفکر پیروی از قرآن کریم است که در یکجا فرموده که، از رحمت خدا شیطان مایوس است و جای دیگر میفرماید که، از رحمت خدا مایوس نیست مگر گروه کافران و بی دینان.

از فحوای این کلام قدسی چنین استباط میگردد که کافران و بیگانگان معرفت بکرم الهی یقین ندارند لهذا نا امید اند و باالعکس اهل متوصل به ایمان یعنی عرفا که به فضل و عنایت خداوند یقین کامل دارند با وصف همه مشکلات و مصایبی که بر آنها وارد میگردد از جاده، استقامت خارج نمی شوند و دامن امید را از کف رها نمیسازند. زیرا اگر اینها هم مأیوس شوند فرق در بین آنها و بی دینان باقی نمی ماند. بناءً علیه ابوالمعانی بزم وفا را که بزم مومنان و عرفا است توصیف کرده و میفرماید که در این بزم اظهار نومیدی باعث خجالت میشود، چه اظهار نومیدی شرک کذب و تهمت است در حالیکه حق تعالی نظر به وعده که داده تمام گناهان را به جز شرك می بخشد و هرگاه عدم بخشش به خداوند منسوب گردد و جای آنرا نا امیدی

بکیرد بزرگترین تهمت است چنانکه ابوالمعانی در یکی از اشعار خود به این مطلب تماس گرفته و میفرماید که :

زمین تا آسمان ایثار عام آنگاه نومیدی
برو بیم از در باز کـرم این گرد تهمت را

حضرت ابوالمعانی نا امیدی را گرد تهمت دانسته و آنرا قابل روفتن تشخیص میدهد از اینهمه شواهد و دلایل چنین بر میآید که نا امیدی اگر هست در بیرون از بزم وفاست که آن بزم کفار و بیگانگان است لاکن درداخل بزم وفا که جمعیت عرفا و مومنان است در آن نا امیدی نمی گنجد. علاوه بر اینکه در این بزم نا امیدی وجود ندارد شکوه و شکایت هم ممنوع قرار دارد زیرا شکایت هم یك نوع بی ثباتی و ناشکریست و در مکتب عرفان این موضوع هم مجاز شمرده نمی شود. درست است که در زندگی عارف یا در سیر عرفانی او مشکلات و معضلاتی رونما میگردد و به صدها مرتبه نا ملایمات به عارف متوجه میشود اما شکوه و گله را جایز نمیداند و اگر بنا بر فطرت بشری در مواقع محرومیت از دل وی اهی بخواهد گل کند مانند شراری که در سنگ قرار دارد مکتوم و مخفی میماند و همانطوریکه شرار در سنگ مخفی است و بروز نمی کند همین طور آه از دل عارف بیرون نمیاید تا وضع بنومیدی کشانیده نشده باشد و اظهار آن باعث خجالت نگردد. حاصل سخن اینکه در بزم عرفا که اهل وفا و پایداری میباشد نا امیدی وجود ندارد تا اظهار آن باعث خجالت عارف شده باشد همچنین آه حسرت که کنایه از شکوه و شکایت است در بزم عرفا راه ندارد و اگر آهی هم در دل داشته باشند آنرا مانند شراری که در سنگ پنهان است بروز نمی دهند تا ناشکری و ناپایداری به عمل نیامده باشد. هرگاه تحلیل بیت به همین صورت باشد از آن یك روش کاملاً تصوفی و عرفانی که منطبق با شان کبرای این طایفه است استخراج میگردد. و الله اعلم باالصواب.



به سعی غیر مشکل بود ز آشوب دویی رستن
سری در جیب خــود دزدیـدم و بردم پناه آنجا

تحلیل و تفسیر بیت :

کلمات مندرجهء شعر حکم میکند که موضوع بحث ما یك قلم عرفان و تصوف است و دیگر موضوعات در آن دخلی ندارد چه کلمه غیر و دویی و سر در جیب دزدیدن همه دلالت بر عرفانی بودن بیت دارد. که هرگاه مطابق قواعد تصوف در مورد امعان نظر بکار برده شود از آن یك مطلب کاملاً عرفانی و تصوفی استخراج میگردد. حالا باید به سراغ کلمات رفت و آنرا به معانی مربوط به آن تلفیق داد.

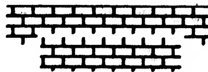
غیر دراصطلاح صوفیه آنچه را گویند که غیر حق تعالی باشد و این غیر نام دیگری هم دارد که آنرا سوانیز میگویند که همیشه این دو کلمهء مترادف غیر وسوی در برابر «عین» قرار دارد و با هم در حال تضاد و تقابل میباشند. لهذا چون کلمه غیر در جمله استعمال گردید فی الحقیقت کلمهء عین هم در موضوع وارد شد. زیرا وقتیکه مصرع اول بیت مطروحه تحت اللفظ ترجمه شود چنین افاده میکند که به سعی و کوشش غیر از آشوب دویی رستن مشکل است و اما به توجه عین میتوان از آشوب دویی رستگاری حاصل نمود پس تأیید گردید که غیر با عین تضاد داشته و این دو موضوع متضاد از موضوعات تصوف است. حالا باید دید که نظر ابوالمعانی در مورد عین و غیر چیست و سیاق بیث چه مطالبی را افاده میکند البته روشن شدن مطالب مستلزم توضیحی است که ذیلاً به عرض میرسد.

عرفا یگانگی و وحدت را عافیت و دویی یا کثرت را بی عافیتی یا آشوب میدانند بناءً سعی شان بر این است که از آشوب دویی خود را خلاص کرده وخود را یك جهت سازند و بسوی وحدت رهسپار گردیده و این رهایی از دویی یا کثرت از دو راه میسر است. یکی از راه سعی غیر و دیگر از راه توجه عین. تا جاییکه از سیاق کلام بر میآید از راه سعی غیر رسیدن به مطلب مشکل است و اما به توجه عین میتوان به این مرام که عبارت از رستن از آشوب دویی است فایق آمد این راهم باید تذکر داد که در مذهب عرفا دویی گمراهی و وحدت هدایت است. هرگاه کلمهء هدایت علماء مورد ارزیابی قرار داده شود از آن دو معنی افاده

میگردد یکی هدایت به معنی ارایه طریق، دوم هدایت به معنی موصول الی المطلوب. یعنی مبادی هدایت به سعی و کوشش دیگران صورت پذیر است اما مراتب انتهایی آن از سعی دیگران خارج است مثلاً پیامبران وعلما برای هدایت خلق اند. ایشان خلق را رهنمایی میکنند و راه را نشان میدهند اما هدایت و رهنمایی حقیقی که به مقصد رسیدنست کار خداوند عالمیانست زیرا هادی یکی از اسماء صفات حضرت باریتعالی است و در اینگونه هدایت با او شریکی نمیتوان یافت. اگر چنین نباشد یعنی هدایت حقیقی منحصر به خداوند نباشد چرا کفار قریش از نخبهء عالم و آدم معجزاتی دیدند و ایمان نیآوردند و براه راست هدایت نشدند. از این مثل به خوبی معلوم میشود که هدایت کامل خاصه حق تعالی است که هرکرا بخواهد هدایت میکند و هرکرا نخواهد گمراه میسازد و این هدایت خداوند بسته به فضل و کرم او تعالی است که هرگاه بنده عاجز و ناتوان به بارگاه فضلش روی نیاز آورد به محض عنایت خود این چنین بندهء بیچاره را هدایت میفرماید. چون عرفای کرام اهل یقین اند و به فضل و کرم اوتعالی و تقدس ایمان و یقین کامل دارند بناءً علیه ابوالمعانی به همین مطلب اشاره نموده و میفرماید که هدایت کامله که موصول الی المطلوب است خاصهء خداوند میباشد و سعی و کوشش غیر خدا نمی تواند انسان را به هدایت کامله نایل گرداند. چون در اینجا توجه و خواست عین در کار است لهذا سر نیاز خود را در جیب خود فرو بردم متوجه دل که فطرتاً نظرگاه حق است گردیدم و به این طریق از آشوب دویی وکثرت تعلقات وارمیدم. یعنی از غیر بگسستم و به آنجا که آستان حضرت (ج) است پناه بردم و به او پیوستم.

حاصل بیت اینکه هدایت ظاهری به سعی دیگران منوط است اما هدایت حقیقی خاصهء حق تعالی است هر کی را خواهد هدایت میکند پس مرد عارف راست که از سعی غیر صرف نظر کند و از طریق دل به بارگاه کرم الهی توصل کند تا به محض فضل او از آشوب و حوادث دویی رستگار شده و فایز المرام گردد.

شرح و تحلیل بیت فوق همین بود که عرض شد.



دل از کم ظرفی طاقت نه بست احرام از ادی
به سنگ آید مگر این جام و گردد عذرخواه آنجا

تحلیل بیت :

در سیاق این بیت کلمهء آزادی سر رشته را بدست میدهد و در حین حال ثابت میکند که شعر مطروحه در نوع خود عرفانی و تصوفیست. زیرا در عرفان قاعدهء اصلی ترک تعلقات و پیوند ها بوده و خود را از قید همه چیز آزاد ساختن است. با استشهاد چند بیت میتوان موضوع را ارزیابی کرد که فرموده :

تنم ز بند لباس تکلف آزاد است
برهنه گی بیرم خلعت خدا داد است

همچنین حضرت حافظ میفرمایند که :

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاداست

روی این استشهاد واضح گردید که مفهوم واقعی عرفان قطع تعلقات است ازماومن. یا به عبارت دیگر گسستن است از ما سوی الله. پس هر که در راه عرفان تعلقات را پشت سر گذاشت و به سوی حقیقت روی آورد بر او اطلاق عارف میشود اما این قطع علایق کار سادهء نبوده بلکه آنقدر دشوار و مشکل است که بدون توفیقات خداوندی و فضل و عنایت او تعالی این قطع تعلق برای هیچ کس میسر نیست، چه این کار همت نهایت عالی و ایثار و از خود گذری به کار دارد که این ها همه موهبت اند و به کسب و عمل تعلق نمی پذیرند. هر گاه کلمهء آزادی را رها نموده و به سراغ سایر کلمات مندرجهء بیت برویم با کلمهء کم ظرفی بر میخوریم که این کلمه در اصطلاح بر شخصیکه همت وشخصیت عالی نداشته باشد و در حین حال حایز شجاعت اخلاقی نباشد اطلاق میگردد وقتیکه کم ظرفی را به این صورت توجیه نماییم با مطلب مطروحه تلفیق پیدا میکند به این معنی که شخص کم ظرف وسایل دنیوی را دوست میداشته باشد و قطع اهل و اسباب برای وی مقدور نمی باشد زیرا توفیق هم با وی یارنیست. حالا نوبت میرسد به کلمات دیگر بیت که از آن جمله یکی هم به سنگ آمدن جام

است باید دانست که به اصطلاح ابوالمعانی جام کنایه از دل است زیرا جام ظرفیست که در آن شراب می ریزند و مورد استفاده میخواران قرار میگیرد و شور مستی بوجود میآورد. توجیه ثانی جام آنست که نظر به روایات افسانه وی جمشید جامی داشته که در آن رویداد های جهان را می دیده. چون دل هم واقعات را به نور فراست می بیند بناءً میتوان جام را بدل نسبت داد. علی ای حال باید به سراغ شکستن آن رفت و باید فهمید که دل در کدام موقع می شکند و شکست آن به چه صورت عذر خواه شده میتواند. این موضوع هم دو وجه دارد یکی آنکه جام دل در مرگ می شکند و دوم آنکه دل در مواقع خاص که آن عبارت از انواع محرومیت باشد می شکند. حالا باید دید که توجیه قریب کدام است به نظر نگارنده توجیه اول که جام دل در مرگ می شکند یك توجیه بعید است، زیرا وقتیکه مرگ برای انسان رسید خواه در حال سعادت باشد و خواه در شقاوت جام دل میشکند ولی عذرخواه شده نمی تواند بدین لحاظ که هر معاملهء که انسان در برابر حق تعالی دارد در همین دنیا تحت ابتلا و آزمایش قرار داشته کسب سعادت و شقاوت در دورهء زندگی است و بعد از مرگ تغییری در موقف انسان پیدا نمی شود یعنی نه سعادت کسب کرده میتواند و نه شقاوت. فلهذا اگرما شکستن جام دل را به مرگ توجیه کنیم چندان دلپذیرنیست. در صورتیکه اگر ما شکستن جام دل را در زندگی شخص تعلق بدهیم توجیه معقول تری بدست میآید به این معنی که هر گاه انسان دچار محرومیت ها گردید و نا رسائیها دامنگیر شد دل شکسته میشود واین شکستگی باعث پیشرفت در امور معنوی شخص میگردد زیرا خداوند عالم فرموده که من در دلهای شکسته میباشم. پس این شکست جام دل که در اثر محرومیت بوجود آمده معنی درستی ببار میآورد. از همین جهت است که ابوالمعانی آرزو میکند که کاش جام دل من در زندگی به اثر محرومیت ها به سنگ معنی بشکند تا عذر خواه من شده بتواند. عذر اینکه چرا احرام آزادی از تعلقات نه بسته ام.

حاصل بیت اینکه اگر انسان با توفیقات خداوندی دنیا را پشت پا زد و خود را از قید تعلق رهانید چه بهتر. و هرگاه بنابر کم ظرفی طبیعی نتوانست از دنیا و تعلقات آن بگذرد در آن صورت طریق محرومیت را درزندگی پیش ببرد تا به اثر همین وضع دل وی بشکند و این دل شکسته عذر او را در بارگاه کبریایی برساند و مورد قبول واقع گردد.

بکنعان هـــوس گردی ندارد یوسف مطلب
مگر در خود فرو رفتن کند ایجاد چاه آنجا

تحلیل بیت :

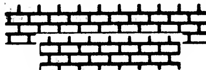
قصه معروف و واقعی است که پسران حضرت یعقوب (ع) برادر خود یوسف (ع) را روی حسادت در چاهی در کنعان انداختند و یوسف (ع) در قعر چاه قرار گرفت به این ارتباط در این شعر حضرت ابوالمعانی کنایاتی بکار برده و مطالبی را در سیاق گنجانیده است که شرح اجمالی کلمات آن از لحاظ اصطلاحات ضروری دیده میشود اولاً کلمهء هوس مطرح قرارداده میشود. چون قرار قاعدهء علمی اشیاء بضدان شناخته میشود بناءً ضد هوس عشق است و این مربوط به اصطلاح ابوالمعانی میباشد که در هرجا هوس را با عشق به صورت تقابل استعمال نموده و معرفت و شناخت را مربوط به عشق میداند و هوس را درهر مورد محکوم میکند.

اینکه ابوالمعانی کنعان هوس میفرماید مراد شان جهان هوس است یعنی در جاییکه وی در آنجا وجود داشته باشد. چون عشق با هوس تقابل و تضاد دارد لهذا اگر عشق باشد هوس نیست و اگر هوس باشد عشق وجود نخواهد داشت بناءً علیه ابوالمعانی به این مسأله تأکید فرموده اند که کسانیکه طالب حقیقت اند یا جویای مطلب عالی که آن معرفت است میباشند که از طریق عشق میتوانند به آن دسترسی پیدا کنند نه از راه هوس به عبارت دیگر یوسف مطلب را باید در چاه که آن کنایه از تحمل است سراغ نمود. چه روش اهل عرفان است که آنها در سیر عرفانی خود بدو وسیله چنگ میزنند که یکی آن مراد از ذکر است و دیگر عبارت است از فقر از همین جهت است که ابوالمعانی در مصرع ثانی بیت خود کلمهء در خود فرو رفتن را ذکر نموده و به چاه اشاره نموده است در خود فرو رفتن کنایه از تفکر است و تفکر به قول عرفا سیر معنویست از ظاهر به باطن و از صورت به معنی و این تفکر عارف را به سرحد شناخت و معرفت نفس میرساند و وقتیکه به معرفت نفس نایل گردید به حکم من عرف نفسه فقد عرف ربهء معرفت حق را حاصل مینماید. اگر سیاق کلام در آن شعر ابوالمعانی مورد دقت قرار داده شود از آن همین در روش عرفا که مراد از فکر و ذکر است استخراج میگردد. چه در

مصرع اول هوس را محکوم میکند و تلویحاً عشق را تأیید میفرماید و عشق به جز ذکر معشوق به صورت مفرط ویاد آوری از آن در چیزی دیگر شده نمی تواند. همین قسم در مصرع ثانی موضوع در خود فرو رفتن را مطرح نموده و عمیق شدن را تأیید میکند و این هر دوموضوع همان فکر و ذکریست که عرفا به این دو اصل پابند اند و آنرا روش عرفانی خود قرار داده اند پس روی این استدلال حاصل بیت این میشود که مطلب حقیقی که آن عبارت از معرفت حق است از راه عشق و تفکر و یا ذکر فکر حاصل میشود نه از طریق هوا و هوس. در اینجا توجیه دیگری نیز به خاطر میرسد که آن عبارت از مجاز و حقیقت است. و مجاز و حقیقت نیز در اصطلاح صوفیه دو موضوعی است که عارف در سیر عرفانی خود با آن ملاقی میشود توضیح بیشتر اینکه عرفای عشق مشرب اولاً به امر مجازی گرایش پیدا میکند و آنرا حقیقت می پندارند چنانیکه بعضی ها در همین فکر باقی میماند و برخی از آن پل عبور کرده و به سوی حقیقت گام بر میدارند بناءً ابوالمعانی عشق به مجاز را هوس خوانده و آنرا محکوم میکند وبه سالك راه میفرماید که از راه حقیقت باید به سوی مطلب روان شود، شاید مقصود را دربرگیرد بلی :

اگـر شبی سفر چین زلف خواهی کرد
ز راه بندر صورت برو که مهتـاب است

تحلیل بیت مطروحه تا به همـــین حدود مقـــدور بود تا نظر صاحبدلان در مورد چه باشدوالسلام.



ز بس فیض سحرمیجوشد از گرد سواد دل
همه گر شب شوی روزت نمیگردد سیاه آنجا

تحلیل بیت :

این بیت در نوع خود کاملاً تصوفی و عرفانیست زیرا فیض سحر و گرد سواد دل میرساند که موضوع بحث دل است که به عرفان تعلق میگیرد و این خود سر رشته‌ء را بدست میدهد. باید دانست که عرفای عظام کارشان همواره دل است وبلکه هر دارو ندار شان دل است البته همان حقیقت دل نه دلیکه عبارت از وسیله‌ء رساندن خون در عروق و وجود میباشد پس مراد ابوالمعانی در این بیت در افاده یا محل تصوف و عرفان است که هرگاه به اثر مجاهدت و کسب صفایی منبع فیض گروید شخص را از تاریکی و ظلمت بی معرفتی نجات میدهد اما باید فهمید که این چنین دل که از گرد سواد آن فیض سحر جوش میزند سالها مشق ریاضت و ترک لذایذ دنیوی به کار دارد تا اینکه از کلفت زنگار که عبارت از تعلقات است خلاص میشود یعنی به آسانی این کار میسر نیست زیرا :

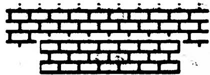
نور دل درترک لذات جهان خوابیده است
موم تا آلوده‌ء شهداست نتوان کرد شمع

سالهای متمادی محرومیت و نامرادی در کار است تا دل از قید ظلمت خلاص شود و نورانیت کسب نماید این چنین دل را روح به جانب خود میکشاند و از بند نفس آنرا می رهاند پس دلیکه از قید نفس و هوا و هوس خلاص شد بالطبع آزاد میشود و تأثیرات معنوی پیدا میکند و این چنین دل مانند سحریست که فیض نورانیت آن همه عالم را فرا میگیرد و ظلمت را به نورمبدل میسازد. بلی این دل عارف است که با این آگاهی می بیند. و با این دل میشنود و با این دل بسوی عالم بالا عروج میکند وبالاخره با این دل ذکر حق تعالی را به جا میآورد زیرا این دل دل مومن است و دل مومن واقعی عرش الله تعالی است و همین دلست که نظرگاه پروردگار عالم و آدم قرار میگیرد وجلوه های حقیقت را در خود منعکس می بیند. پس در چنین دل ظلمت جهل و تاریکی هوای نفس راه ندارد و این دل مادام العمر روشن و متجلی است و وقتیکه عمر به پایان رسید هم این دل عارف و آگاه دچار ظلمت شب یعنی

تاریکی مرگ نمی گردد بلکه مانند روز روشن درخشنده و نورانی باقی میماند. حضرت خواجهء شیراز (رح) چه عالی فرموده که :

هرگــز نمیــرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت اســت بر جــریدهء عــالم دوام ما

بلی این چنین دل زنده مرگ ندارد زیرا در عالم معرفت مرگ نیست. از همین جهت است که ابوالمعانی بیدل-آگاه اشاره نموده و میفرماید که از گرد سواد دل آگاه فیض سحر بوجود میآید زیرا این دل قبلاً زنگار کدورت را از جوف خود بدر کرده و با نورآگاهی آنرا مصفا نموده است. این دل مظهر صفت مبارك حق قرار دارد و مرگ را در حریم آن راه نیست. این دل دل مومن است و به فرموده حضرت رسول اکرم صلعم که فرموده اند : المومنون لایموتون. حاصل کلام آنکه هرگاه دل مومنی به ذکر حق تعالی زنده شد و تجلیات حق تعالی در آن منعکس گردید سیاهی و کدورت راه نمی یابد وبعد ازمرگ که آنرا ابوالمعانی شب عبارت کرده هم درخشش خود را از دست نداده و به همان جلا و روشنی باقی میاند. نتیجه اینکه در تصوف با ذکر الله دل متجلی میگردد یا به عبارت دیگر قلب ذاکر شده و به ذکر زنده میشود البته این امر ریاضاتی به کار دارد و وقت و زمانی را در بر میگیرد تا دل بذکر زنده شود و سیاهی و کدورت ماسوی از آن دور گردد.



زمینگیرم بافسون دل بی مدعا بیدل
در آن وادی که منزل نیز می افتد به راه آنجا

تحلیل و تفسیر بیت :

شعر مطروحه مانند سایر ابیات غزل کاملاً تصوفی و عرفانیست، زیرا الفاظ و کلمات دلالت بر مطالب عرفانی مینماید. پس وقتیکه نوع شعر تشخیص داده شد حالا بر روی عبارات بسراغ مطالب عرفانی و معانی تصوفی آن باید رفت وباید دید که حضرت ابوالمعانی با این دل بی مدعا به چه علتی زمین گیر شده و آن کدام وادیست که همکی آن راه است و منزل وجود ندارد و لهذا او را از سیر باز مانده است چون از سیر ذکری به میان آورده شد. بناءً لازم است سیر را از نقطهء نظر عرفا مورد بررسی قرار داد. در کتابهای معتبر تصوف چیزیکه بیشتر از سایر اصطلاحات صوفیه به چشم میخورد سیر و سلوك است و سیر و سلوك عبارت از مدارجی است که عرفا منازل طریقت را یکی بعد دیگر طی کرده و با شوق و ولعی که عاید حال شان است به پیش میروند. هرگاه ما سیر عرفانی را مطابق گفته عرفا توضیح دهیم سخن به درازا میکشد. بناءً طور اجمال به عرض میرسد که سیر عرفانی را صوفیه بدونوع منقسم نموده اند که یکی آنرا سیر مستطیل می نامند و دیگر آنرا سیر مستدیر. سیر مستطیل آنست که سالك مقصد خود را دور فکر کرده و به جستجوی آن در بادیه طلب گام بر میدارد و سالهای متمادی را به همین سیر که فی الحقیقت مجاهده است میگذارنند. این چنین سیر را کملای صوفیه بعد در بعد خوانده و اما سیر مستدیر سیری است که عارف مطلب خود را خیلی نزدیك بلکه در خود جستجو میکند و بدور خود سیر مینماید این چنین سیر را عرفای کامل قرب در قرب میدانند علی ای صورت هرگاه ما خواسته باشیم زمین گیری ابوالمعانی را که در بیت مطروحه ذکر فرموده با این دو نوع سیر که گفته آمد تلفیق بدهیم شاید به صورت کامل تلفیق نیابد اما موضوع مطرحهء بیت با این سیرها بی ارتباط هم نیست که البته پس از مطالب دیگر سعی در ارتباط دادن موضوع خواهیم نمود. چیزیکه در این بیت اضافه تر دخیل است موضوع دیگر تصوفیست که آنهم سیر گفته میشود و عرفا در سیر و سلوك خود آنرا پیش میبرند. نظر به فرمودهء عرفا برای

سالك راه بازهم دو سیر است که یکی آنرا سیر آفاق میگویند و دیگر را سیر انفس. که در خلال همین سیر عارف به سه سیر مواجه میشود که آن عبارت است از سیر الی الله و سیرمن الله و سیر فی الله. سیر فی الله آخرین سیر عارف است که مادام العمر در آن باقی میماند و منزلی در این راه سراغ نمی شود یعنی در سایر سیرها منازل موجود است و رسیدن به آن میسر است ولی در سیر فی الله که آنرا نهایت نیست رسیدن و منزل دانستن نیز ممکن نیست حضرت ابوالمعانی در یکی از ابیات دیگر خود به همین سیر فی الله اشاره نموده و میفرماید که :

بهر جا کرده سعی نارسا منزل تراشی ها
و گرنه جاده، دشت طلب کی انتها دارد

پس روی اینهمه توضیحات از قرینه معلوم میشود که ابوالمعانی درسیر فی الله مصروف است و چون میداند که این سیر غایت و نهایت ندارد لهذا از سیر باز مانده و به افسون دل زمین گیر شده و اشاره کنان میفرماید که در یك وادی زمینگیر شده ام که منزل هم براه افتاده یعنی همه راه است و منزل وجود ندارد و رسیدن به آن ناممکن است. فلهذا معلوم گردید که شعر مطروحه مربوط به سیر و سلوك عرفانی بوده و چون ابوالمعانی به سیر آخرین که سیر فی الله باشد فایز گردید بود بناءً خود را زمینگیر ساخته و از ارایه سیر صرف نظرفرموده است.

تنها دو کلمه در بیت مطروحه قابل توضیح باقی ماند که یکی «دل بی مدعا» و دیگر «افسون» دل بی مدعا بازهم نظر به اساسات تصوف مقام تسلیم و رضاست که مربوط میشود به وادیهای تصوف و این مقام ایجاب آنرا مینماید که عارف تسلیم محض باشد و بهر چیزیکه برای وی عاید میشود رضا بدهد زیرا نزد چنین عارف خداوند حکیم است خیر او را بهتر میداند. چنانیکه مولانا میفرمایند :

میشناسم من گروهی ز اولیاء
که زبانشان بسته باشد از دعا

پس بی مدعایی دل دلیل بر تسلیم و رضاست که در وادی تصوف است. افسون به معنی جذب کردن هم میآید. چون دل بی مدعا شده او را بسوی خود جذب کرده و از سیر و حرکت او را باز مانده است. این بود تحلیل تصوفی بیت که عرض شد.

به قلزمیکه فتد سایهء بناکوشت
گهر برشته کشد خارهای پشت نهنگ

تحلیل بیت :

از سیاق کلام و سبك خاص و محتوای آن به خوبی معلوم میشود که این بیت از امام الشعرا جناب حضرت ابوالمعانی بیدل (رح) است و این بیت در کلیات حضرت بیدل (رح) منطبعهء هند نیز درج است. این شعر نظر به اغلاطی که در عبارت آن از طرف مطبعهء کریمی یا صفدری بمبی به عمل آمده بیت مورد نظر را پیچیده و دشوار ساخته و حتی فضلا و بیدل شناسان نیم قرن گذشته را با آن واداشته بود تا در مورد بیت مذکور چیزی بگویند و اگر در راه توجیه به حل آن نایل نگردیدند از طریق تأویل به تحلیل آن موفق شوند این بیت و چند بیت دیگر که ذکر آن بی مورد است شور و ولولهء در مجامع و محافل اهل ادب برپا نموده بود و چون نظر به اخلاصی که به حضرت بیدل (رح) داشتند جرئت نمی کردند که به تصحیح عبارت آن بپردازند بناءً بیت مطرحه را با چند تك بیت دیگر از اشعار غامض بلکه لاینحل حضرت ابوالمعانی بیدل دانستند و از تحلیل آن منصرف گردیدند علت اینکه این نارسایی عدم ممارثت در آثار وی بود چه اگر تأمل به کار میبردند و اینقدر جرئت میکردند که آثار و کتب منطبعه خالی از اغلاط نبوده و حتماً غلطی هایی حین طبع در آن بوجود میآمد این مشکل حل میگردید و سرو صدا هاییکه در آن هنگام بلند شده بود خاموش میشد در کلیات منطبعهء چاپ هند بیت مذکور به این طریق نگاشته شده که :

به قلزمیکه فتد سایهء بناگوشت
گهر برشته کشد خارهای پشت پلنگ

برهمه گی بالخاصه بر ادبا و ارباب سخن معلوم است که حضرت ابوالمعانی بیدل از استادان درجه یك شعر دریست و در سبك خاصش هیچیك به پایهء او نمی رسد این بزرگترین استاد سخن همواره لفظ و معنی را مورد تأیید و تأکید قرار میدهد و میگوید که :

غافل از معنی نیم لیك از عبارت چاره نیست
آنچه لیلی گویدم باید ز محمل بشنوم

ازین معلوم شد که الفاظ و عبارات نیز در نزد ابوالمعانی اهمیت خاصی دارد همواره معانی را با عبارات هم آهنگ میسازد و آنرا پیشکش میکند. در عبارت آرائی مسأله تناسب و تلازم یکی از ضروریات بشمار میرود. بناءً ابوالمعانی سخنی که روانی و تناسب نداشته باشد نمی گوید و بی تناسبی را در هر مورد محکوم میکند. پس چگونه ابوالمعانی بیدل (رح) سخن بی تناسب گفته و پلنگ را به قلزم و بحر نسبت میدهد. پلنگ حیوانیست درنده که در کوه و بیابان زیست میکند و ارتباط و تعلقی با قلزم و آب ندارد بلکه آنچه با بحر و قلزم و آب تناسب دارد نهنگ است که در جاهای عمیق بحر بسر برده و از جانوران آبی به شمار میرود چون نهنگ و پلنگ در رسم الخط بهم نزدیکند لهذا حین طبع کتاب کلمهٔ نهنگ به پلنگ تبدیل شده و غلط به طبع رسیده است. به همه کس معلوم است که مطابع در چاپ هر اثر در انتهای کتاب چند ورقی به نام غلطنامه به طبع میرسانند و صفحه و سطر آنرا تعیین میکنند تا خوانندگان کتاب قبل از خواندن کتاب اغلاط را اصلاح کند و بعد به مطالعهٔ آن بپردازند. نگارنده در کلیات های معتبر قلمی نیز به همین صورت دیده و در عوض پلنگ نهنگ نوشته شده. خوشبختانه که در کلیات چاپ کابل که تحت نظر دانشمندان طبع گردیده این غلطی اصلاح شده و در عوض پلنگ کلمهٔ اصلی آن را که نهنگ است درج گردیده است که در اینصورت جای شك و تردیدی باقی نمی ماند و صد فیصد فهمیده میشود که در مورد اغلاط طبع بوجود آمده است.

حالا میپردازیم به تحلیل بیت و صنعتی که در آن بکار رفته است، در بیت مطرحه صنعت مبالغه به کار رفته و بر مقبولی شعر افزوده است زیرا مبالغه یکی از صنایع کلام است و این صنعت دارای سه درجه میباشد.

اول مبالغه یا تبلیغ - دوم اغراق و سوم غلو. و قسم بهتران همین تبلیغ یا مبالغه است که هم عقل به صحت آن حکم میکند و هم عادت به آن رفته است. در صورتیکه در اغراق عقل آنرا قبول میکند اما عادت به آن نمی رفته باشد. غلو را نه عقل میپذیرد نه عادت به آن رفته میباشد. پس معقول و مقبول آن صنعت مبالغه است که عقل و عادت هر دو را می پذیرد. واما تحلیل بیت.

ابوالمعانی به معشوق خود خطاب نموده و میگوید که هر گاه سایهٔ بناگوش تو در قلزمی بیفتد آنقدر نورانیت و فضیلت برای ساکنین قلزم پیدا میشود که چیزهای بی معنی و غیر

ضروری و غیر کار آمد آن نیز ارج و منزلتی پیدا میکند و از فیض سایهء بناگوش تو صاحب ارزش میگردد باید دانست که قلزم جای عمیق و تاریك بحر را میگویند که در آن نهنگ ها سکونت دارند و خار پشت نهنگ از لحاظ ارزش هیچ قیمتی را حایز شده نمی تواند اما چون سایهء بناگوش تو بران تابیده و بر آن پرتو افگنده و بحدی زیبا و با ارزش شده که گهرهای بحر آنرا در رشته میکشند. بر سبیل عادت مردم خصوصاً زنها گهرها مراورید را برشته میکشند. و آنرا حمایل گردن خود مسازند. از لحاظ ارزشی که مراورید دارد. اینکه خود مروارید استخوان ها یا خارهای پشت نهنگ را برشته میکشند این کمال موثری است که سایهء بناگوش معشوق برخارهای مذکور افگنده و آنرا از گهرهم ارزشمند تر ساخته است و صنعت مبالغه هم در همین چیز است. اینکه ادعا نمودیم که تبلیغ یا مبالغه را عقل هم قبول میکند و عادت نیز بر آن رفته میباشد باید بیت مورد نظر را توجیه کنیم به این معنی که معشوق طرف خطاب ابوالمعانی نخبهء عالم و آدم حضرت رسول خاتم الانبیا صلعم است و این به ثبوت رسیده که ابوالمعانی به جز حمد خدا و نعت خواجه عالم و تابعانش به مدح اهل ظواهر سرفرو نمی آورد و عارف بزرگ مداح فطرت است نه مداح دیگران یعنی سلاطین الملوك. پس وقتیکه ممدوح وی آن ذات مبارك باشد این صنعت مبالغه به خوبی پیدا میکند، زیرا این ممدوح بزرگ صاحب آیات و معجزات است و به صدها معجزه از آن به ظهور پیوسته و به هزاران خرق عادت از وی بوجود آمده که احصای آن مقدورنیست منجمله حینیکه در حدیبیه که در بیرون شهر مکه مکرمه است دست مبارك خود را در درخت خشك خرما تکیه داد و تا وقتیکه موضوع صلح معلوم میشد ساعتی بر آن تکیه زده بود از برکت و فیض دست مبارك درخت خرما سبز شد و بارور گردید که آنرا پس از رحلت آن حضرت زیارت ساخته بودند و آنرا حضرت فاروق اعظم رضی الله عنه به منظور احتیاط قطع نمود. همچنین چندین چاه در حوالی مدینه منوره آب شور داشتند که به هیچ صورت قابل شرب نبود اما آن سرور صلعم با افگندن آب دهن مبارك آنرا شیرین نمودند ملح ارجاع را عذب فرات ساختند. پس این مثال ها ثابت میکند که تأثیرات در وجود مبارك نبی (ص) موجود بود که این خوارق بوجود میآمد. در اینصورت عادت هم بر آن رفته و عقل هم آنرا می پذیرد بناءً این بیت ابوالمعانی یك شعر نعتیه و مخاطب آنرا حضرت خواجه هردو جهان می پنداریم و چنین ترجمه میکنیم که، ای ذات مبارك هرگاه سایهء بناگوش تابندهء تو در قلزم که جای عمیق و تاریك بحر است بیفتد

آن مکان بحدی روشن و تابناك و پر ارزش میگردد که خارهای پشت نهنگ که فاقد ارزش است از این فضیلت کسب میکند بحدی که گهر آنرا از جهت مقبولی برشته میکشد. در صورتیکه باید خود گهررشته کشیده شود اما چون تأثیر سایهء بناگوش تو نهایت زیاد است از فیض و برکت آن همان جنس بیمقدار با ارزش میگردد. این را باید اذعان نمود که دوستان خدا دارای فضیلت خاصی هستند که در آن فیض ها نورانیت ها ارزش ها و برکات مندرج است و خداوند عالم ایشان را بر سایر مردم خصوصیت داده و به آن خاص گردانیده است. این کارها که آنرا خوارق و کرامات می نامند خاصهء اولیای او تعالی است تا چه رسد به انبیای که افضل ایشان حضرت مصطفی صلی الله علیه وسلم است.

معجزه شق القمر تسبیح گفتن سنگ ریزه ها در دست مبارك، عرض آهوی بچه دار شکایت به حضور مبارك واصحابش، نالیدن ستون خانه و صدها معجزهء دیگر که از روی ظاهر فوق العاده است اما برای ایشان یك امر عادیست و این عطایست که خداوند عالم بر ایشان ارزانی فرموده. شعر حضرت حافظ بی جانیست که فرموده اند :

آنانکه خـاك را به نظـــر کیمیا کنند

آیا بود که گوشهء چشمی به ما کنند

تابعان آن سرور صلعم همواره مصدر خوارق و کرامات شده اند و بر سبیل عادت آنرا به جا آورده اند که به هیچ وجه نمی توان از آن انکار کرد. بناءً علیه این شعر ابوالمعانی را که مخاطب حضرت رسول اکرم صلعم است به همین توجیه میشود که از فیض و برکت سایهء بناگوش تو چیزهای بیمقدار مانند خار پشت نهنگ که هیچ دردی را دوا نمی کند آنقدر زیبنده و مقبول و با فضیلت میشود که گوی سبقت را از گهر می رباید. و گهر آنرا از لحاظ مقبولی برشته کشیده و حمایل گردن میسازد. در بعضی نسخ عرض گهر کلمه پری به نظر رسیده که آنهم توجیه مقبولی دارد یعنی پری که نهایت مقبول و جنس لطیف است خارهای پشت نهنگ را که از سایه بناگوش توفیض یاب شد حمایل گردن میسازد.



سحر است چه گویم که شود باور فطرت
من کارگـــه، اویم و او کـــار ندارد

فرهنگ اصطلاحات :

سحر : چیزی را گویند که عادت بر آن نرفته باشد وخلاف عادت صورت بگیرد.

فطرت : به معنی خلقت و در اینجا مراد فهم بشریست.

کارگاه : جایی را گویند که در انجا عملیه، صورت می پذیرد. مانند کارگاه بافندگی کارگاه نجاری وکارگاه آهنگری وغیره.

او : که ضمیر غایب است در اینجا حضرت باری مراد میباشد.

کارنداشتن : کنایه از بی تعلقی و بی نیازیست.

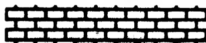
تحلیل وتفسیر بیت :

ادراک و شعور بشری نظر به استعداد ومقدار فهم خویش چیزی را قبول میکند که وجود آن بر سبیل عادت ممکن بوده و متکی به اسباب ظاهری باشد، زیرا عالم ممکنات عالم اسباب است و وسایل و اسباب ظاهری برای انجام همه، امور ضروری به نظر میرسد. مثلاً یك نجار مادامیکه وسایل و ابزار لازمه را از قبیل اره و تیشه و چوب و میخ و غیره بدسترس نداشته باشد میز چوکی و دروازه و کلکین و غیره ساخته نمی شود و فهم و عقل بشر قبول نمی کند که بدون اسباب کاری انجام شده بتواند. در بهم رسیدن اسباب علل چهارگانه (علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی) دخالت دارد. ولی باید دانست که اینهمه اسباب یك سبب اصلی هم داشته میباشد و این علت ها متضمن علت العللی نیز هست. طوریکه در مثال فوق ذکر شد آلات نجاری اسباب یا علت کار است ولی سبب اصلی یا علت العلل اراده، نجار است و تا وقتیکه نجار اراده،ساختن را نکند اسباب کاری از پیش پرده نمی تواند و البته هنگامیکه اراده با اسباب دست بدست هم داد. آن وقت یك عملیه انجام می پذیرد.و چون این موضوع متکی به اسباب ظاهریست ادراک آنرا قبول میکند هرگاه اسباب متذکره معدوم هم باشد فطرت ها ادراک آنرا نمی پذیرد و آن چیزیست که عادت بر آن نرفته و مسلماء سحر تلقی میشود. توضیح دیگریکه در تحلیل بیت مورد نظر ضرورت آنست که یك صانع

مصنوع خود را بنابر ضرورتی میسازد و احتیاج و نیازی در ساختن آن دارد، علاوتاً یك صنعتگر در ساختن مصنوع خویش از دست و پا و یا اعضا و جوارح و عقل و درایت کار میگیرد و با صرف وقت به تکمیل آن موفق میگردد و این چیزی است که عادت به آن رفته و باعث پذیرش فطرت است که اینهمه توضیحات در مورد صنایع مجازی و منفعت آن صدق میکند ولی در مورد صنایع حقیقی موضوع رنگ دیگری دارد به این معنی که صانع حقیقی اولاً در خلقت مخلوقات ضرورت و احتیاجی ندارد و مخلوقات را جهت تکمیل ضرورت و احتیاج خویش خلق نکرده و از آن انتفاعی نمی گیرد. چنانیکه آیهء کریمه «والله غنی عن العلمین» مؤید این ادعاست. همچنین آیهء «من شاء فلیومن ومن شافلیکفر» ثبوت این سخن است و خداوند نیازی به ایمان و کفر بندگان ندارد. دیگر اینکه خداوند وقتیکه به خلق کردن مخلوقات اراده میفرماید اگر چه اسباب ظاهری از قبیل توالد و تناسل و غیره در خلقت اینها دخیل است ولی صرف وقت و اهتمام کار در آن موجود نیست زیرا او تعالی به امر کن خلق میکند وخلق میشود چون این نوع بوجود آوردن که اعضا کار نکند، وقت صرف نشود، ضرورت و احتیاج به مصنوع نباشد، با حساب صنعت ظاهری جور نمی آید. بنابر این ابوالمعانی اکثراً در بیت خود به کلمهء سحر یاد کرده و به آن اشاره میکند که دیگر صنعتگران ظاهری در کارگاه خود کار میکنند، وقت صرف مینمایند و به مصنوع خود احتیاج و ضرورت داشته میباشند اما صانع حقیقی به یك آن واحد بدون درنگ و بدون اینکه ضرورتی به آن مصنوع داشته باشد مصنوعات خود را میسازد و به آن کاری ندارد یعنی ضرورت و پروایی ندارد. پس ترجمهء بیت مطلع چنین میشود که من کارگهء او تعالی هستم ولی او کاری ندارد و چون این امر خلاف جریان عادت ظاهری است باور هر فطرت نمی شود.

حاصل بیت اینکه خلقت صانع حقیقی با صنعت صنعتگر مجازی مشابهتی ندارد و کار خالق کائنات به عقل و فطرت بشری مقایسه شده نمی تواند.

این است عقیدهء صاف یك عارف متفکر در مورد صنعت خالق و مخلوق که شرح آن در بالا ایراد شد.



بیدل آهنگت شنیدیم و ترا نشناختیم
ای زفهم آنسو بگوش ما صدایی میرسی

به فکر اندر بودم که پایان مقال را به چه صورتی اعلام کنم و اختتام مطلب را تحت کدام شعر و مطلعی قرار دهم، چه از یکطرف عدالت مزاجی و ضعف قوای فکری و از طرف دیگر اندیشه ها و نابسامانیهای زندگی مرا به آن وامیداشت تا از ادامهء تفسیر و تحلیل دست بکشم و غرق افکار و اندیشه های دیگری گردم تا باشد که پس از این ناراحتی ها شرایط مساعدی پیش آید و من به نگارش دیگری توفیق یابم. غرق در همین اندیشه بودم که خوشبختانه توجهات معنوی ابوالمعانی کارگر شد و شعر مطلع به خاطرم آمد. از این اتفاق فهمیدم که مجوزی برای ختم موضوع بدست آمد، بنابرین آنرا مطلع قرار دادم تا همه کس بدانند که بیدل (رح) شناسی کار آسانی نیست و عقول اهل ظاهر به کنه اسرار و حقیقت اهل باطن پی نبرده و به رموز افکار و اندیشه های آنها تماس برقرار نموده نمی تواند، زیرا عرفا و صاحبدلان جهان دیگری دارند که ما کاملاً از آن بی خبریم و دنیای ما و نظرات و تخیلات ما به هیچ صورت با جهان این بزرگان انطباقی ندارد، زیرا این طایفه علیه با بلند نظری و همت عالی فریب زرق و برق دنیوی را نخورده و خود را از این عالم بیرون آورده اند، لهذا ما نمی توانیم ازجهان آنها اطلاعی کسب نموده و به معرفت و شناخت این عالی نظران فایق آئیم، چه هر شمع ماحول خود را روشن میکند و به همین دلیل فهم ما در دنیای خود ما سیر داشته و جهان صاحبدلان از فهم ما آن سوتر است. البته صدای آنها را می شنویم ولی درک حقایق آنها را کرده نمی توانیم. بلی

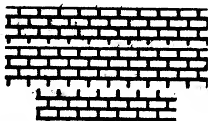
حال عالی نسبتان از فطرت ادبی مپرس　　پر زمینگیر است خاك از عالم بالا مپرس

به همین نسبت است که بنده در مقدمهء همین کتاب اشارهء باین مطلب نموده وتحلیل و تفسیریرا که از طرف من صورت گرفته کاملاً تقریبی دانسته و به اشتباهات خود اذعان نموده ام، و این تحلیلهای تقریبی هم متکی به معلوماتیست که از کتب و آثار عرفا و بزرگان این طایفه استنباط و استخراج گردیده و به اساس آن تحلیلی صورت گرفته است، وگرنه کرامجال آنست که کلام عرفا آن هم عارف کاملی چون ابوالمعانی بیدل (رح) را تفسیر کند و

ادعای صحت تفسیر را هم بنماید.

پس باید چنین نتیجه گرفت که کلام عرفا را عرفا میدانند و خود عرفا را عرفا می شناسند. و اما چیزیکه عاید ماست همان حلقه بر در زدن یعنی به کلام آنها پیچیدن و دامن سعی و طلب را محکم گرفتن است تا باشد که با این حلقه بر در زدن، سری از آن در بیرون آید و استفاده و استفاضهء میسر گردد. در اینجا با ذکر مثنوی از عارف بزرگ بلخ حضرت مولانا بحث خود را خاتمه میدهیم.

گفت پیغمبر که چون کوبی دری
عاقبت زان در بـــرون آید سری
سایهء حق بر سر بنده بـــود
عاقبــت جوینده یابنــده بود



آثاریکه تا کنون به همت محمد احسان اسیر به طبع رسیده است.

۱- شرح رباعیات بیدل (رح)
۲- جلد اول کلید عرفان
۳- جنون شوکتان
٤- مرد حق
۵- زندگینامه بمنا سبت چهلمین روز وفات استاد اسیر
٦- پیونددل(مخمسات بر غزلیات حضرت ابوالمعانی بیدل)

وآثاردیگریکه تا هنوز به طبع آن اقدام نگردیده عبارتنداز:

۱جلد دوم کلید عرفان
۲ ترجمه احادیث نبوی(ص)
۳ تصوف وطرق چهارگانه
٤ گلچین ابیات ابوالمعانی بیدل
۵ ملنگ فیروز
٦ علم عروض
۷ بیدل اویسی
۸ زندگینامه استاد
۹ مخمسات بر غزلیات حضرت حافظ شیرازی
۱۰ اشعار حمدیه ونعتیه
۱۱ تضمین چهل بیت درمورد پیری
~~۱۲ علم عروض~~
۱۳ صرف و نحو



معرفی یکتن از لنگرداران حضرت بیدل (رح)

تواضع ز گردن فرازان نیکوست
گدا گر تواضع کند خـوی اوست

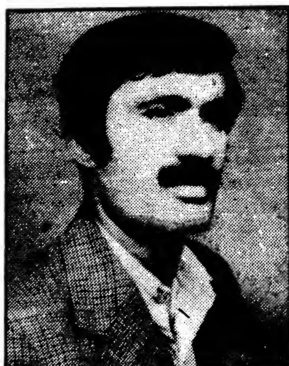
نادره «داود» دخت مرحوم الحاج عبدالغیاث خان (آمر ترافیك عـصر ظاهر شاهی) در سال ۱۳۳۶ هـ ش. در شهر کابل دیده به جهان گشـود و از آوان صـباوت لهیب عـشق حضرت حق سبحانه تعالی در معموره، دل وی شعله ور بوده و ابتدا قواعد و اساسات علوم دینی را از والد بزرگوارش که شخص متعبد بود فرا گرفت و بعد از اکمال ایام تحصیل در یکی از مکاتب اناثیه افکار به مطالعه و تحقیق آثار عرفای سلف معطوف داشته و کام تشنه را از ضلال جان پرور عرفان و معرفت سیرآب و شیوه، صدق، صفا و سخا دریافت.

این همیشره، معرفت خو و تواضع پیشه سالیان قبل شرف صحبت مشعلدار حضرت بیدل جناب قندی آغا را حاصل و به آن پیر روشنضمیر دست ارادت و بیعت داده و از آن منبع فیاض کسب فیض مینمود. خدمات ارزنده، همیشره نادره در وادی معرفت و برشمردن کلیه اوصاف و سجایای عالی و انسانی وی ایجاب رساله، مینماید که عجالتاً به این مختصر اکتفا شد.

خداوند به این خواهـر عابده و فقیر مشرب کـه در قسمت طبع مجدد کلید عرفان همت گماشته اند اجر و ثواب عظیم عنایت فرماید. «آمین»

وبالله التوفیق

محمد احسان «اسیر»



بسمه تعالی

فرزند عزیزم محمد احسان :

مسرورم که با پشت کار و زحمات زیاد
بطبع رسالهٔ شرح رباعیات حضرت ابوالمعانی
موفق شدی و آنرا در معرض
استفادهٔ علاقه مندان قرار دادی. من در حالیکه
این عمل ترا به نظر تحسین می‌نگرم از بارگاه خدای توانا
پاداش و اجر آنرا برایت مسئلت مینمایم و برایت توفیق
مزید میخواهم تا آثار دیگر مرا که تا حال اقبال چاپ نیافته
مثل کلید عرفان، شناسائی تصوف، مرد حق، چیون
ترکستان و چند رسالهٔ دیگر بطبع آن اهتمام ورزی و با این اقدام
آثار مرا احیاء نمائی.

در پایان همت ترا مورد ستایش قرار میدهم و تائیدات
خداوند را شامل حالت میخواهم والسلام

پدرت محمد عبدالحمید اسیر
۳ جوزا ۱۳۷۰





آرامگاه حاج استاد محمد عبدالحمید «اسیر» قندی آغا ج